德是什么？ | 中庸是什么？ | 正义是什么？ | 善是什么？ | 勇是什么？ | 虔心是什么？

绵延千年的世俗智慧 | 危机时代的心灵指南



在菲利普斯的移动咖啡馆遇见苏格拉底，遇见一直在等待我们的心灵居所。

教育家 自由作家 | 哲学探问学会创办人 | 系列畅销书"苏格拉底咖啡馆"作者 **Christopher Phillips**

苏格拉底的6个问题

Six Questions of Socrates:

Modern-Day Journey of Discovery through World Philosophy

[美] 克里斯托弗·菲利普斯 著

杨德睿 译



世纪出版集团 上海人民出版社



Christopher Phillips

Six Questions of Socrates:

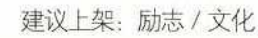
Modern-Day Journey of Discovery through World Philosophy

德是什么？中庸是什么？正义是什么？善是什么？勇是什么？虔心是什么？

这是苏格拉底的问题，也是我们今天不得不面对的根本问题……

在纷繁世事中停下奔忙的脚步，面对自己的内心。

想要左右世界的人，须先能左右自己。



ISBN 978-7-208-08146-8



定价：25.00元

易文网：www.ewen.cc
文景网：www.wenjingbook.com

苏格拉底的6个问题

Six Questions of Socrates:

Modern-Day Journey of Discovery through World Philosophy

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

苏格拉底的6个问题/（美）菲利普斯（Phillips，C.）著；杨德睿译.—上海：上海人民出版社，2008

书名原文：Six Questions of Socrates：A Modern-Day Journey of Discovery through World Philosophy

ISBN 978-7-208-08146-8

Ⅰ.苏… Ⅱ.①菲…②杨… Ⅲ.苏格拉底（前469～前399）—哲学思想—思想评论 Ⅳ.B502.231

中国版本图书馆CIP数据核字（2008）第149957号

责任编辑 管鹍鹏
版式设计 朱赢椿
封扉设计 IVYMARKTYPOdesign



苏格拉底的6个问题
[美]克里斯托弗·菲利普斯 著
杨德睿 译

出　　版 世纪出版集团 上海人民出版社
　　　　（200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc）
出　　品 世纪出版股份有限公司 北京世纪文景文化传播有限公司
　　　　（100027 北京朝阳区幸福一村甲55号4层）
发　　行 世纪出版股份有限公司发行中心
印　　刷 廊坊市兰新雅彩印刷有限公司
开　　本 635×965毫米 1/16
印　　张 18.25
插　　页 2
字　　数 206,000
版　　次 2009年1月第1版
印　　次 2009年1月第1次印刷
ＩＳＢＮ 978-7-208-08146-8/G·1275
定　　价 25.00元

目录

——献给赛希莉亚，我的生命之光



声明

为保障参与者的隐私权，书中出现的一切人物姓名均系假名；他们的职业和其他传记性质的数据，以及书中对话发生的地点，也多少作了一些更动。有时候，书中描绘的参与者其实是将许多真正参与讨论的与会者糅合而成；此外，书中一些对话也是真正发生过的对话内容的融合。



谢辞

我挚爱的朋友——已故的阿力克斯·哈雷(Alex Haley)——喜欢说:"假如你看到一只乌龟趴在篱笆桩上,你就知道是我帮它爬上去的。"一直以来,我托天之幸,得到了我所珍视的人们的鼎力相助,让我爬到了现在的位置。我的妻子赛希莉亚(Cecilia)——我所认识的人当中最贤德的一位——是我整个奋斗过程中的明灯,若没有她的智慧、洞见和对于我持续承担崇高的风险一事的鼓励(说得更明白一点,她的坚持),我绝对无法一步步地接近实现自己内心许多比较高尚的志向。艾莲·梅森(Alane Mason)是非比寻常的编辑,更是一个非比寻常的人,与她的合作是我毕生最大的幸事之一。我的母亲玛格丽特·菲利普斯(Margaret Ann P. Phillips)是我成长过程中,少数几位深刻认识到"假如你期望年轻人本着良知和节操待人处世,就必须自己做个永久的楷模"这个道理的人之一。我们夫妻的好友薇露琪(Veruch)是墨西哥嘉帕斯(Chiapas)索西族(Tzotzil)的原住民孩子,年方十二的她每天在圣克立托巴(San Cristobal)的广场上卖漂亮的手工艺品;她观照世界和塑造世界的深刻方式,丰富了我们的生活。和我臭味相投的好友约翰·艾斯特雷(John Esterle)一再地抛下自己的本职工作来照看我,以确定我能够继续朝着自己梦想的方向前进;我想我不可能充分表达出对这个旷世少见的人有多么感谢。我也想要对几位亲切的朋友致以深深的谢意:新墨西哥州

聋人学校的课程、教学和测验主任卡西·葛蕾(Kathy Glyer),她是我有幸认识的最具创新能力与热忱奉献的教育工作者之一;精彩的人士谢莉·加布丽埃尔(Shelley Gabriel);为我走上作家这一行的第一次大突破铺平了道路的优异作家谢尔顿·凯利(Sheldon Kelly)、新墨西哥州聋人学校的督学朗·斯特恩(Ron Stern)、好友杰克·贝尔(Jake Baer)、荷西·佩德罗·伊斯帕达(José Pedro Espada)、安东尼·约翰斯顿(Anthony Johnston)、伊莲·里乌(Elaine Rioux)、斯帝夫·马契提(Steve Marchetti)、作家克雷·摩根(Clay Morgan)、帕特·麦基(Pat McGee)、汤姆·麦基(Tom McGee)和西恩·麦基(Sean McGee)、玛莲·卡特(Marlene Carter)、亚历山大·巴塔格里(Alessandra Bastagli)、维琴妮·凡黛莉(Virginie Vandaele)、谭格(Tange)一家的布鲁诺(Bruno)、梅瑞儿(Merel)和麦特(Myrte)、赖瑞·帕克(Larry Parker)、威廉与玛丽学院(College of William and Mary)的学生事务部副主任山姆·赛德勒(Sam Sadler)、劳伦·伯格(Lauren Burger);我从新泽西州汤姆斯河(Toms River)来的好兄弟比尔·海斯(Bill Hayes)、安德鲁·伯顿(Andrew Burton)、克莉萨·托雷多(Clarisa Toledo)、比尔·舒兹(Bill Schulz)、无与伦比的散文家兼报人罗里·鲍曼(Lowry Bowman)、马克·哈格(Mark Haag)、斯蒂夫·宏斯比(Steve Hornsby)和潘·宏斯比(Pam Hornsby)、尼克·德麦特(Nick DeMatt)和诺玛·德麦特(Norma DeMatt)、柯提斯·波斯特(Curtis Boschert)、帕特·戴维森(Pat Davidson);伊万·辛克莱

尔(Evan Sinclair)、史考特·麦寇德(Scott McCord)、劳拉·诺琳(Laura Norin)、米兹冈·札希尔(Mizgon Zahir)、蕾贝卡·娜丝芙(Rebecca Nassif)、派蒂·卢梅尔(Patti Roumel)、欧佳·薇达莉丝(Olga Vidalis)、乔治·特斯罗尼斯(George Tsironis)、马里欧拉·洛佩兹·埃布尔托斯(Mariola Lopez Albertos)、琼妮·桑琪丝·赛达(Juani Sanchez Cerda)、Min - Kyu Park、乔安妮·戴德曼(Joane Deadman)、Joong - Seo Park、茱莉亚·傅尼叶(Julia Fournier)、艾芙拉·乔丹(Evora Jordan)、多拉·戴德摩尔(Dora Deadmore)、玛丽·卡诺妮可(Mary Canonico)、埃达·蒙提尔·加拉米洛(Aida Montiel - Jaramillo)、蒙特克莱尔州立大学研究所(Graduate School at Montclair State University)院长卡拉·娜瑞特(Carla Narrett)博士;丹尼斯·戴斯特(Dennis Dienst)、妮可·盖格(Nicole Geiger)、德尔塔州立大学(Delta State University)生物学教授比尔·海斯(Bill Hayes)、纽约州立大学石溪分校(State University of New York at Stony Brook)校长谢莉·史楚·肯尼(Shirley Strum Kenny)博士、乔丝·海斯(Josie Hays)、奥玛·加玛尔(Omar Jamal)、尼克·史柴奈克(Nick Szczesni-ak)、贾姬·齐(Jackie Chee)、伊莲娜·凡恩(Elaina Vann)、阿曼多·恰帕(Armando Chapa)和鲁西雅·恰帕(Lucrecia Chapa)、鲍伯·戴维森(Bob Davison)、莱恩·惠勒(Len Wheeler)、丹·渥尔夫(Dan Wolf)、安德鲁·斯图尔特(Andrew Stuart)、卡洛·麦葛瑞(Carol McGorry)、玛丽·威克斯(Mary Weeks)、吉姆·麦斯帝(Jim

McStay)、菲莉西雅·艾斯(Felicia Eth)、数月前我开始提笔写作的地方《布里其顿报》(*Bridgton News*)的诸位工作人员、父亲亚历克斯·菲利普斯(Alex Phillips)、兄弟麦克·菲利普斯(Mike Phillips)、哈佛大学艾杰社会伦理学教授(James Agee Professor of Social Ethics at Harvard University)兼精神医疗和一般医疗之人文学识教授罗伯特·柯尔斯(Robert Coles)、激发我对自身希腊遗传的兴趣的先伯父詹姆斯·菲利普斯、安其罗·卡里(Angelo Cali),以及一直为我所珍视的好友、儿童哲学促进中心(Institute for the Advancement of Philosophy for Children)创建者麦特·利普曼(Mat Lipman)。

我也要感谢全球各地"苏格拉底咖啡馆"(Socrates Café)及其他哲学对话群体的许许多多志愿合作者和推动者,与我共享对一种特定的哲学探索形式的热情。此外,我要感谢全世界与我进行过哲学对话的数千人;他们的洞见一点一点地催促着我不断变成一个更好的人。

德是什么?

已成绝响的 arete

“我想,‘德’——这种被我们称为阿烈特(arete)的东西——已经从这个世界上消失了。”

“德”这种东西已经不存在于这个世界上了? 这怎么可能?

我此刻身处希腊雅典历史悠久的阿格拉(agora),刚才我提出了“德是什么”这个问题。在这个蔓生着四百万人口、正忙着准备主办2004年夏季奥运会的大都市无尽的车马喧嚣下,我们一群约二十个人紧密地相偎于其中静谧的一隅。“阿格拉”一般译为“市场”,但我却认为译作“聚集处”更为恰当(其实,agora这个名词源于希腊文的动词ageiro,意为“聚集”)。千百年前聚集到这个商业及市民生活中心的人,不只是来此地以物易物、兜售百货,也是来这里交换并检验彼此的观念与理想。阿格拉坐落在雅典城邦的中心,而雅典城邦则是第一个真正民主政体的摇篮。它被普利策奖得主、史学家丹尼尔·布尔斯汀(Daniel Boorstin)赞为“西方世界赖以定义道德、肇造社群、陶铸国族、建立帝国”的发祥地;不仅如此,这么多光辉焕耀且历久不衰的成就“竟然来自为数这么少的一群人”——当时它的人口不过区区八万而已——更让布尔斯汀叹为“古希腊的又一项

奇迹”。

我们坐在希腊神祇宙斯·艾琉瑟丽欧斯(Zeus Eleutherios,即“拯救者”宙斯)神庙废墟的拱廊阴影里,多数在当地兜着圈子四处浏览的观光客,对于我们的存在丝毫未在意。这座拱廊是为了纪念那些为争取希腊城邦的自由而战的斗士所建,也是为了供奉宙斯所建——当时的希腊人相信是宙斯解救了他们,让他们得享自由。在曾经是廊柱的大理石残垣断砾之上,我们所坐的地方,几乎正是公元前5世纪苏格拉底与朋友、相识者和论敌们聚会、展开哲学辩难之处。

此刻,大家的目光都盯在刚才说话的玛丽亚身上。除了我之外,似乎还有不少人被她这一记当头棒喝给打晕了。正当我打算问她,为什么相信德或者阿烈特已经不存在时,一位对话者抢了先。他看着她说道:“德这个东西以前曾经存在过吗?”

“噢,当然,”玛丽亚说,“这是毫无疑问的。”

“怎么说?”我问。

她没有马上回答我的问题。身为艺术家的玛丽亚是我的远房表亲,但我们到昨天才头一次见面。十年前,她从火山岛尼希洛斯(Nissyros)搬到了雅典。尼希洛斯是希腊多德喀尼群岛(Dodecanese Islands)的一部分,1922年我的祖父母移民美国之前也住在该岛。当时在乔治二世(George Ⅱ)立宪君主体制统治下的希腊陷入悲惨的经济困境,而与土耳其之间旷日持久的战争,更进一步恶化了经济的危局,于是我的祖父母取道艾利斯岛(Ellis Island)进入美国;在艾利斯岛上,他们的姓氏 Philipou 被简化为 Phillips。

“看看周遭这一切,”玛丽亚发话了,“你们看到的是什么?是宏伟壮观的废墟,你们所看到的,就是一个充塞着‘德’的社会的遗存。我们此刻所坐的地方,就是苏格拉底聚众论道之处,也就是世界上最

有德的所在——好比一座德的绿洲。"

她遥对着高踞于远处卫城(Acropolis Hill)上的那座令人屏息、大体上完好无缺的帕特农神殿——雅典统治者伯里克利为纪念在其主导之下雅典所成就的文治武功而下令建造的一座纪念碑——做了一个横扫千军的手势。玛丽亚说:"帕特农神殿,和我们周遭这所有废墟一样,都是德的果实,也就是不为谬见错觉所拘泥、飞升到空前绝后的高处那些伟大的心灵与魂魄的产物。"她的声音充满激情,接着说:"他们让你的灵魂飞升,他们激发你去想像作为一个人有些什么新的可能性。"

然后她说:"当我说我怀疑德这种东西已经不存在的时候,我的意思是:如果我们不再创造出德的成果,在我看来,就表示德本身已经无法再存在。我们再也不能自我吹捧说我们正在创造伟大的艺术品和建筑,我们再也不能自夸拥有一个举世艳羡的民主政体,我们再也不能自吹自擂说我们拥有伟大的剧作家和伟大的公众知识分子,好比苏格拉底和他的同辈埃斯库罗斯及索福克勒斯,这些人不仅是在创作德的产物,其实他们本身就是德的产物。我们已经千百年未曾创作出任何一件像这样的德的产物了,所以我们怎能说自己仍拥有德本身呢?"

在我们正逐渐进入正题时,名叫乔格斯的男子刚巧从旁边信步而过,被我们的话题吸引而决定加入讨论。他发言道:"一直到几十年前,阿格拉才被发掘出土。它在苏格拉底过世后不久便被废弃,公共生活随之消失。没有一种公共生活,一种能让所有人觉得他们正在合力企及每个个人所不可能达到的更高境界的公共生活,就不可能有德存在。"

他陷入了沉默。爱琴海上吹来的善变的海风摆弄着他的长髯。然后他说道:"苏格拉底就是在此处问道:何谓正义,dikeosyni? 何谓德,arete? 中庸,sophrosune,是什么? 而勇,andreia,又是什么? 善,

agathos,为何物?而虔心,eusebeia,又为何物?他问这些问题,不只是想获得一种对于德的本旨及其特质更好的理解,更想将他的发现发扬光大,以便使自己及其他人借以了解到自身所禀赋更为崇高的潜力。在他之后,又有谁做过这样的事呢?"

坐在他旁边的女子瑞妮说:"我想,在苏格拉底遭遇那样的下场之后,人们都吓得不敢重蹈覆辙了。他们强加给他妖言惑众和叛国这两桩大罪,借以警告那些与他一同谈玄论道的人,停止批判腐败的统治者。"说着,她指指旁边长着野花的土地说:"那儿,就是传说他饮下那一小杯鸩酒从容就义之处。原本他期望自己做出这个榜样会激励其他人的士气,使他们继续提出更多质疑,不幸自他成仁之后,德也随之消失了。"

玛丽亚的朋友、图书馆管理员埃拉芙瑟莉雅这时说话了:"我们希腊宣布2001年为'苏格拉底年',搞出一大堆研讨会和书单,还把柏拉图写的苏格拉底对话录搬上舞台重演。在我们这儿模仿苏格拉底的人,怕比你们美国模仿猫王的人还多。不过,我们却没有办过像我们现在在这里举行的这种对话,说实话,我们根本想都没想过。我们距离苏格拉底亲身践履的那种质疑方式已经太遥远了,我们只是把苏格拉底当成博物馆必备的收藏品,完全没想要再实践苏格拉底身体力行的那种慎思明辨的生活。"

"照这么说,"我接上了话茬,希望借此导引她此后的响应能逐渐接上我们正在检讨的问题:"德是……"

"德,"埃拉芙瑟莉雅接口道,"就是怀抱着'发掘生命更崇高的意义'这样的动机去质疑既存的信念,继而追索那样的意义,以求使自身更为超卓,同时在这个过程中激励你所处的社会,使之亦更趋于完美。"

"你所说的'更崇高的意义'是什么?"我问。

"就是一些比你自己更伟大的东西,"接话的是高中生派蒂——

当天稍早我们才发现她也是我的远房亲戚,"苏格拉底成年以前曾经存在过的那种雅典文明是最好的例子。他们合力创建了一个开放的社会,在其中,每个人都能将他的天分发挥到极致。他们有一种自私与无私的完美混合,因为他们知道:如果不能协助你所处的社会达到更高的境界,你自身也就不可能达到更高的境界。"

接着初中生尼可斯说:"说实在的,德不是一种可以定义的东西,它是一种活出来的东西。就好像当苏格拉底在这里和人们对话的时候,他身处的那个社会所过的已经不再是一种有德的生活。苏格拉底和他的伙伴们之所以开始问'德是什么?',就是因为他们已经丧失了活生生的德。当你必须开始去问德是什么,就是你已经不再有德的一个确定无疑的征象。"

"这句话是百分之百正确的吗?"我质疑道,"你一方面过着有德的生活;另一方面不时地质问德是什么——只是为了确定自己的确没有误入歧途,或者为了要看看自己相信的德的理念是否与他人一致,这样也无伤大雅,不是吗?"

他的女朋友柔伊接口说:"这也许就是最开始时的问题。早先的雅典人未曾退后一步反躬自问他们自己究竟在做什么,直到为时已晚的一刻才想到。而我们现在正在做的——探索什么是德、什么不是德——便可以算是一个活生生的德的例子,因为我们有了一个机会去学习更深、更广地理解德,并且学习如何去实践我们的所学。就好像这场对话让我想到:通往德的道路是你为自己创造出来的,似乎从来没有哪两个民族或哪两个社会是经由相同的途径而变得更为有德的,但我想他们都有相同的起点——他们都从提出'德是什么?'这个问题开始,因为惟有通过回答这个问题,你才能接着回答'我们如何才能变得更为有德?'的问题。"

退休的历史学教授安东尼斯发言道:"苏格拉底从来没有对于他就'德'这个观念所提出的诸多问题,达到任何一个最终的解答,

我也不认为他心里真的预期能有什么最终解答。他把这个问题留给后来的千秋万代,让他们去发现更终极的答案。不过,如果我们不再追问他所问的这个问题,就绝无可能对德有更深广的理解,也绝无可能变得更为有德,因为我们将不会有可资实验的新解答。"

"你所说的实验是什么?"我问。

"苏格拉底针对德提出了一些特定的问题,以图找出医治他身处的那个患了病的社会的方法。他愈深入地审思这些问题,愈能找到并实验那些可能有效的'药方'。"

我们陷入静默,直到玛丽亚开腔道:"我认为,苏格拉底决定舍身成仁这个壮举本身,就是德的精义所在:他选择为成就其 aksyoprepya——尊严,以及 akereotyta——气节而死,因为尊严与气节就是他借以立足于人世的道。"

她顿了顿,进一步整理思路后接着说道:"德是选择一种极好的、好到你宁可为之牺牲生命亦在所不惜的生活方式。"

"你难道一定要到'愿意为之牺牲生命亦在所不惜'的程度吗?"我问。

"我想你必须愿意去牺牲在任何一个特定时刻的那个样子的自我,"她说,"苏格拉底在他努力变得更为有德的追求过程中,经历了不断的死亡与重生。在他于此地进行的对话中,他有勇气去敞开心胸接受他人的观点,并且借着将他人的观点拿来与自身的观点审慎地相互评比、纠错,而达致对于他人观点的公允裁断。他之所以能够如此,是由于他对追求德性一事的虔敬。他从未在任何一场对话中显得师心自用。"

她停了一会儿,接着说道:"饮下鸩酒的那一刻,就是苏格拉底将他根本上的纯善彰显到极致的一刻。我不同意'他成仁之后,德也随之消失了'这种说法,刚好相反,正是因为他的死,才使德得以生。"

整个世界就是一座阿格拉

在《蒙田随笔》一书中，献身于研究人性的法国文艺复兴运动知识分子蒙田写道："某人问苏格拉底是哪一国人，他没有回答：'我是雅典人。'相反地，苏格拉底答道：'我是世界人。'"接着，蒙田说苏格拉底"拥抱整个世界，就像拥抱自己的城市"。尽管苏格拉底可能曾宣称自己是世界公民，但实际上他却是极安土重迁的人，即便在不流亡就得受死的威胁下，他还是不肯离乡远适。他显然感受到：在希腊城邦正一步步趋向崩坏、"过有德的生活"已不再能获得尊敬的时刻，能够在自己的家乡身体力行，才是他奠定"充盈着放诸四海皆准、垂诸千古而不易的德性"这样一种人格典范的最佳办法。

我不敢肯定自己是不是一个世界公民，但这世界上愈来愈多地方变成我的阿格拉。过去几年当中，我旅行到一些极远的地方进行哲学对话。这么做的时候，至少在这个角度上，我算是步上了苏格拉底的足迹：不论行至哪里，我都在问历史上的苏格拉底曾经问过且被柏拉图写在他早期的对话录中的六个问题[1]，借此将他的追求——去发现更多人之所以为"万物之灵"的卓越本质与潜能，以及一个人或者一个社会若想变得更卓越时必备的那一种或一套德性——拿来当成自己的追求。这六个问题是：何谓德？何谓中庸？何谓勇？何谓义？何谓虔心？何谓善？[2]

---

[1] 正如威斯康星大学麦迪逊分校（University of Wisconsin at Madison）哲学教授泰瑞·潘纳尔（Terry Penner）于《剑桥柏拉图导论》（*The Cambridge Companion to Plato*）一书中所写：在柏拉图早期的对话录中，"作为书中人物之一的苏格拉底""或多或少是为历史上真正存在过的苏格拉底发言"；但在他中期与后期的对话录中，"其主要人物（并不总是苏格拉底）则多是为柏拉图自己发言。"

[2] 这些用现代英文翻译出来的古希腊文当然也有别的译法，但我认为这些译法在绝大部分情境下，都能恰当地传达古希腊文的原意。

这些年的旅程,将我带到诸如欧洲的希腊与西班牙、亚洲的日本与韩国等地。我曾跋涉过整个墨西哥——从世界上最大的都市墨西哥市,到当地原住民还在奋斗争取基本人权的嘉帕斯省(Chiapas)的偏远村寨。我也走遍了美国,从纽约市到纳瓦霍国(Navajo Nation);在美国,我曾与伊斯兰教国家的移民对话,也曾与来自以色列、巴勒斯坦及其他中东国家的大学生交谈。除了与三教九流各色人等在餐厅、小区活动中心及广场——包括一个举行过现代史上最具悲剧性的人权示威的广场——等普通的地点谈话,我也曾到过公众住宅计划区、流民栖息处、戒备森严的监狱,以及精神病院。借由这些谈话,我希望能从一个多元文化(multicultural)与多元经验(multiexperiential)的立足点,更深入地了解德及其在人类的优秀本质当中扮演的角色。

这些经验也激励了我去挖掘曾经与我对话的人们的哲学、宗教及文化传统,其中我发现了许许多多与苏格拉底在精神上一脉同宗的哲学思想家。从许多方面观之,这些人都堪称德性与自主性的典范,他们挑战其生存的时代里被广泛接受的"智慧",并往往因此危及自身的性命,却仍义无反顾地穷其一生追求一种罕有的卓越。他们每一位都相信:除非整个社会也在追求同样的目标,否则一个人不可能发挥出他最大的创造和解放的潜能。然而,直到今天,即便在搜罗最广的哲学百科全书和字典里,都找不到关于他们当中许多人的词条,更有很多人甚至连名字都没被提到——尤其是那些非西方的哲学家。至于那些被提及的人,其介绍多半是关于他们在技术上的成就,很少提到或根本不提他们对公众事务的积极参与和坦率直言——仿佛这些公众事务参与没有哲学性的意图或内涵,不能算是或说根本无关乎他们在哲学上的贡献。但事实上,绝大多数的事例当中,这些人在公众事务上的参与代表了他们对哲学及对人类最重要也最持久的贡献。他们之所以摒弃安逸、不畏艰险,大胆跃入他们

身处的时代里最具争议性的议题,是基于这样一种哲学上的信条:当其所属的社会处在关键性的十字路口,不到公众生活中扮演重要的角色,是不符合良知的做法。与苏格拉底一样,他们也认为:一个哲学家最重大的责任,便是和全天下人祸福与共。

为什么我只问这六个问题? 苏格拉底是不是说过"如果某人能运用他所发明的一套特定研究方法去深入挖掘这六个问题,他就必然可获得人们所能够期望达成的一切关于人类之卓越本质与潜能的解答"? 我认为这不是事实。我确定苏格拉底曾经探讨过这六个问题之外的许多问题,也确定柏拉图所写的那些如实描绘了历史上的苏格拉底,并使他的言行得以流传至今的长篇对话录,只不过再现了苏格拉底对于这个课题的求知欲的片段。尽管如此,我毕竟很难想像有哪一项关于人类之卓越性的哲学探索能不含括这六个问题,所以这六个问题似乎仍可作为一个理想的跳板,便于我们展开一场针对这一课题的现代探索。

苏格拉底的研究者拉兹洛·佛森义(Laszlo Versenyi)在《苏格拉底的人文主义》(*Socratic Humanism*)中写道,这些问题"只是去问'人是什么?'这一根本问题的几个不同问法",而且苏格拉底问的"还不仅是同一个'问题',更是关于同一个问题的同一个问题……围绕着同一个中心,从似乎不同的方向逼近同一件事物"。虽然我同意"就一定的意义来说,这六个问题都在问'关于同一个问题的同一个问题'"这样的说法,却不认为苏格拉底主要是在问"人是什么?"这个问题,我认为他问的是"人类究竟有什么样的能耐?"以及"我们如何才能变得更卓越?"。

我自己的追求——针对这些与"有德的生活"这一观念息息相关而超越时代局限的问题,去发掘出大量适时的解答——无论怎么

说都无意作为这类探讨的终点。我所期望的是:它能产生一种发射台的作用,激励读者在沉浸于这些对话中时发掘到自己的答案,然后将之付诸实践,对它们进行实验。确实,正如一些在雅典的阿格拉那场对话中的参与者申论的那样,参加关于这些问题的对话也可以算是将它们付诸实践的方法之一。

在人类历史这个特别的节骨眼上、在21世纪刚刚揭开序幕的当口,我感到自己必须去问这六个问题,与苏格拉底在公元前5世纪的雅典问这六个问题的原因大致相同:在我旅行过的大多数地方,似乎正重蹈雅典曾经走过的路——它们仿佛是那些在雅典的衰世、也就是苏格拉底进行哲学思辨时,不断折磨着雅典的诸般苦痛的镜影。宛若当年,在我曾造访的地方,许多人正担忧他们的社会在道德上变得愈来愈没有准绳,其中有一些严重到连社会的根本经络都已濒临瓦解。例如在雅典,许多与我对话的人关切在政治与经济领域日趋严重的贪污腐化,以及这些贪污腐化造成一般公民日益提升的犬儒心态和异化感。盛世时的雅典似乎显得能够轻易克服这些败坏,甚至可以说根本对这类败坏免疫,几乎完全不可能被荼毒到如此严重的地步——这使它的遽然崩颓更加令人目瞪口呆。然而今天,许多人想知道自身所处的社会中这样一种向下沉沦的循环,究竟是无可避免,还是可以被扼阻并进而被倒转的。

在我看来,要在全球进行以关于"人类之卓越性"这几个基本问题为题的对话,此刻便是关键时刻,而且我们如此一起发掘出的答案,似乎将能够帮助我们所有人更了解:我们是如何让自己陷入今天这样的困境的,我们能够从过往和现今的成败中学到什么,以及我们如何走出今日的困境。从这样的角度来看,我完全没有伪称自己所做的工作涵盖范围多么完备,尽管我的确尽可能一丝不苟地呈现曾经与我对话的那些人所属的文化和社会的价值体系,并期望借此激励读者更深入地挖掘这些文化及其他许许多多与之相邻的文化。

学习居住在地球上不同地方、生活在不同时代的各色各样的人类所拥有的种种独一无二的观看世界及创造世界的方式，是一项协助、启迪今日及将来有志于从事他们自己的追求之旅，以期能以一种更有道德的方式生活的人们极有价值的做法。

和柏拉图一样，在将亲身参与过的真实对话修饰成这本书里呈现的对话时，我相当自由率性地运用了一些剪辑手法，以期更忠实地反映出实际发生过的谈话的音色、腔调和质地。为了实现这项目标，真正发生过的谈话最好被当成一块要由我们来裁汰芜杂、匡铸结构、雕琢细部排列组合的粗模板。不过，我怀疑柏拉图经常作过度的筛汰过滤，在他所写的关于这六个议题的对话录中，不常见到参与对话者举出具体的事例来佐证其抽象思考，更极少见到他们具体而清晰地指涉当时发生的许多将他们卷入其中、突出而迫切的社会议题，尽管这些议题和那六个问题直接相关，而且可以确定就是促使众人去思考那六个问题的因素。柏拉图这种刻意的隐晦致使学者们生产出汗牛充栋的揣测之作，以填补起那些罅隙，架构出这些对话在古雅典政治与社会的动荡中发生时的场景脉络，然而这些揣测之作得到的评价毁誉参半。

有种普遍流行的误解，认为若把哲学问题框架在具有时间性的脉络中，多多少少限定了它的时效性，从而使它的重要性打了折扣。然而实情却刚好相反。借着观看这些问题如何有助于人们去检验在一个特定时空中的特定议题，我们可以更清楚地看到某些普遍性的模式如何出现。

一种拼贴的和谐

“德是什么?”我问环坐在身旁的约18位纳瓦霍人，此刻我们正

聚集在这个印第安保留区一个极偏远村落的小区活动中心。

这个面积1 700万英亩的保留区是全美最大的印第安保留区，涵盖了亚利桑那、新墨西哥、科罗拉多与犹他等四州的各一部分，纳瓦霍的20万人口当中有16万人居住在此地。虽然原本是一个游牧部落，纳瓦霍族——他们自称为“迪涅”(Dineh)，也就是“人”——却是超过500个被美国联邦政府承认的部落中，极少数得以在过去曾经活动的地区建立保留区的部族之一。

“德就是使万事万物和谐的东西，”年方十八的吉米说道，“用我们的话来说，‘使事物和谐’这句话就是‘合浊’(hozho)。”

他的女朋友玛丽亚接口说：“你愈走近合浊，就愈接近一种美感、秩序及和谐，那样会让你和旁边的每个人都……觉得高兴。”

“美感、秩序及和谐这三样东西本身就是德吗？还是说它们是一起构成德的几个性质？”我问。

吉米的父亲答道：“它们是德的组成部分，但不是德的全部。如果你仍能持守纳瓦霍传统的立身处世之道，就会相信你的一言一行都必须以这样一个理念作为准绳：让你自己和你整个周遭的环境——也就是‘合’(ho)，它包括自然、家庭、部落、社会、国家、星球以至整个宇宙——和谐无间。”

他又想了一会儿，然后说：“即使那样，也不能真的算是涵盖了德的全部意义，因为各式各样的和谐——灵魂的、心理的、身体的——彼此之间还必须能够进一步‘水乳交融’(in harmony)，才能称得上合浊。合浊的境界是无止境的，你永远可以期望达到更完美的合浊。”

“即使我们在夏季营地与冬季营地之间放羊的做法，也是合浊的一部分，”他的妻子说，“绵羊照顾我们、供给我们吃穿，我们也用同样的方式对它们。这样做也是对合浊的贡献。每天去看护羊群之前，我都会先对圣人(Holy People)祈祷，感谢他们赐给我这些羊

儿,感谢他们的庇佑让我的生活愈来愈和谐。”

她的老母亲继续说:“要想有合浊呀,最要紧的事是你一定要‘走进美丽’(walk in Beauty)。每天早晨日出之前,你一定要向太阳跑去,向新的一天打招呼,这就是‘美丽之道’(Beauty Way)。”

她接着说:“每个黎明都是全新的一天。如果你向那神圣的太阳跑去,如果你在它升起时招呼它、拥抱它,就会被赐予你一个新的开始、一个达到合浊的新机会。”

此时,几位参加我们对话、已近弱冠的少年当中,有一个开口说道:“就算前一天遭遇惨败——比方说,即使你忍不住还是嗑了药或喝了酒——你仍然有个新机会与刚升起的太阳一起走进美丽。当你走进美丽时,就不会在心里老想着昨天你是怎样失败的,而会把注意力集中在今天,以及你如何克服那些藏在身体里面、让你远离合浊的东西。”

吉米的祖父霍斯汀对我说:“在传统时代,若想回到和谐,巫医(medicine man)会办一场结合诵经、跳舞和唱歌的治疗仪式,还会用从我们众神所居的圣地那里采来的沙绘制沙画,那沙画可以帮助一个误入歧途的人恢复到合浊。”

“不只是沙画本身必须是和谐的,画出沙画的方法也一定要是和谐的,”他接着说,“做出一件艺术品的过程,就和你最后做出来的成品一样重要。艺术家一定要达到合浊,才可能使他的作品具有美感、秩序及和谐——还有,我认为应该加上‘平衡’——并将之传达给观赏它的人们。”

依学者戴维·梅伯瑞-刘易斯(David Maybury-Lewis)的说法,纳瓦霍的合浊概念“要求个人不仅要不时地创造美,还要不停地去想、去做、去生活在美之中”。合浊要求“一种坚定的决断,毫不妥协地拒斥将美学化为一种商品,也拒绝让我们自己被化为美学消极的消费者”。他说合浊这个概念,充斥着一种“认定创意和想像对于我

们的生活至为重要的信念,它命令我们去打破那种迫使我们不得不在一个崇尚功能、不留给美感反应多少余地的世界生活和工作的区隔化(compartmentalization)恶性循环"。

正值双十年华的麦克接着说道:"'9·11'之后,我朋友的祖父画了一幅沙画,希望借此协助这个世界恢复合浊。他认为全天下的人都在经历着前所未有的痛苦。这样的画通常只是画来治疗一个痛苦的人,但他把宇宙本身视为一体,并制作这幅画来治疗正在痛苦的宇宙。"

麦克顿了顿,接着说:"我朋友的祖父说,我们必须开始去了解我们与全天下的每一个人是休戚相关的,不然我们就会毁掉那只剩下一点点的和谐。"

学者盖瑞·魏斯彭(Gary Witherspoon)在《纳瓦霍族宇宙中的语言与艺术》(*Language and Art in the Navajo Universe*)一书中说:纳瓦霍人创造一个更和谐宇宙的过程,是通过"祈祷、仪式、祭祀、神话、歌曲和艺术",这些活动可以治疗霍赫克索(hochxo)——也就是邪恶——所造成的"身体与心灵两方面的疾病、环境和宇宙的破碎、惯常的人际关系以及社会整体结构的不和谐"。基于他们这种对世界的整体性观照方式,善与恶在纳瓦霍人看来不是相对立的,而是同一个整体的不同部分——所以可以从恶当中创造出善。人类学家格拉迪斯·理查德(Gladys A. Reichard)在《纳瓦霍的宗教》(*Navajo Religion*)一书中写道:纳瓦霍人"极在乎与一切事物、与维生资源及与本身种族之循序渐进的新陈代谢维持和谐"。她说他们相信自己必须在达成这种广泛和谐的过程中,扮演积极主动的角色,因为在宇宙的自然状态下,原本就"存在着……危险、邪恶和错误"。

所有人陷入了静默,直到伊丽莎白打破漫长的沉寂,对我说道:"合浊就是让我们不管遇到什么样的困难,都能够调适和存续的能力。"

这句话引发了我的疑问："你有没有可能作出太过分的调适？你有没有可能过度'调整'到失去自身本性的程度？"

"这要看你所说的调适是什么意思，"她回答道，"你可以找到一些不至于好像是彻底背叛那样的方式去调适。我所说的不是要像变色龙一样，遵照任何人的要求去变成任何一种人或任何一种东西的那种调适。当你的内在作了调适，当你接受了外在的现实及那些你无法控制的情况时，你就同时改变了内在与外在的状况。因为一旦能使自己的内在世界与外在世界进入和谐状态，你对外在世界的看法便会随之改变。好比我可以活在对一切加诸同胞的罪孽的憎恨之中，也可以让过去成为过去，然后在当下的现实中争取最好的可能性。"

"这和听天由命不是同一回事吗？"我问。

"不是，因为听天由命是消极的。听天由命意味着不想改变自己，调适则意味着改变。而改变，用我的方式来说，就是像个人那样生长，使自己与宇宙愈来愈和谐，从而变得愈来愈有德。"

一位老者说："改变是一刻不停的。就算外人从没想方设法灭掉我们、偷走我们的土地、摧毁我们的文化，也一定会有别样的惨剧、另外的劫难。比方说，我们不久前才刚遭逢一场大旱。这世上大多数民族都会试着去'抵抗'旱灾，把已经不好的情况搞得更糟，但我们却会去探究它的美——也就是它如何与经纬万物的伟大纲纪(the grand scheme of things)相匹配——使我们得以与它和谐共处。"

出生于美国新墨西哥州的畅销书作家托尼·席勒曼(Tony Hillerman)曾写过多部关于纳瓦霍人的小说，他的作品以其对于纳瓦霍人处世之道掌握的深广，以及本身包含的那些扣人心弦的故事而得享盛名。在著作《神圣的丑角》(*Sacred Clowns*)一书中，他为合浊提供了一则例证：

> 可怕的大旱,庄稼干死,羊群也奄奄待毙。泉水枯竭。一点水都没有。不论是霍比人(Hopi)、基督徒或者回教徒,统统在祈雨。纳瓦霍人则举行了一场中规中矩的祭祀,去重建自己与旱灾的和谐……这套祭仪体系的主旨在于承认那些人力无法扭转的事物,然后改变人的态度去顺应那无可避免的命运。

我问道:"所以相对于合浊来说,美就是看到'经纬万物的伟大纲纪'啰?"

16岁的莎拉回应道:"差不多,但不完全是。比如说,和世界上各地方的人一样,我们会在牧场上举行美女大游行。只不过我们对美女的标准不是基于表面上可以看到的那些,也就是不在于外在美,而在于那种来自合浊的美。这种美是从你操持自我的格调、你应对那经纬万物的伟大纲纪的进退分寸上显现出来的。不论是胖是瘦都没有关系,美是来自内在、来自你的灵魂、你的眼界。拥有这种美的人就是最有德的人。"

"如果你真的想见识一下美,就来看一场我们的高中篮球赛。"高中生戴维夸口道,"你绝对没见过像我们的球队那样完美的团队合作。嗨!我们打得真叫行云流水呀,就像是一架上满了润滑油、运转得和谐无间的机器。"

他的母亲骄傲地说:"我孩子的那一队之所以能把篮球打得那么好,就是因为他们彼此之间打得很和谐,没有一个人想出风头。队员们不在乎个人的荣誉,只在乎团队的荣誉。"

学者克莱德·克鲁孔(Clyde Kluckhohn)和多萝西·莱顿(Dorothea Leighton)写道,尽管个人的卓越是纳瓦霍人一项重要的价值,但"个人的'成功'却不是。惟一值得在乎的成功是属于部落整体的,并需要部落里所有成员都展现其卓越性方能达到的成功"。

又有一个人多少有点欲言又止地发言说:"但我想那也是为什

么我们虽然经常有极优秀的高中球队,我们的球员却很少拿到高中奖学金的原因之一。"他转向我,接着说:"谦让、不出风头或者不显得突出,是纳瓦霍族极重视的一种价值,因为一旦你出了风头,我们相信那会造成不协调,从而破坏合浊。但是假如我们部落中的某一个人能在高中出类拔萃,那会让我们所有人沾光。"

瑟琳娜·罗伯兹(Selena Roberts)在《纽约时报》(*New York Times*)上写道:在许多美洲原住民的社会,"谦让获得赞赏而个性遭到压抑。"依罗伯兹的说法,"美洲印第安人在追求达到体育界精英阶层的过程中所遭遇的困难,反映出一些阻碍了他们在美国式生活中其他领域获得更高成就的更大社会力",这些力量包括从"一些外人的偏见,到许多美洲印第安人所说的,内在于他们的社群文化里,对于追求出人头地者的一种爱憎交织的情结"。她说,这导致的结果之一就是,尽管"美洲印第安人的人数占美国总人口数的1%……他们的子弟在高中程度、领奖学金的运动员总人数中却只占0.4%"。

似乎没有一个人想对刚才说的话有任何质疑。沉默了很长一段时间,直到正在受师范教育的贝丝对我说:"迪涅的合浊概念是立基于我们叫作 Sa'ah Naaghai Bik'eh Hozhoon 之上的。这是一种主张所有人类生活必须与其他宇宙万物和谐的哲学,实践这种哲学的人能够达到 t-aa ho ajit-eego,也就是从行事正确而得到更高的灵性与更大的快乐。"

"你所说的'行事正确'是什么意思?"我问。

"就是以能让世界更为和谐的方式去做,带着一种对你自己和你的部落的责任感去做,每天都迎战大大小小的邪恶,并且尽力将它们转化为善,这就是德。"

学者魏斯彭写道:"合浊不是宇宙的自然状态,而是纳瓦霍人竭力从它的反面——霍赫克索,即邪恶——中创造出来的。"因此,合浊是"正面的或理想的环境;它是美、和谐、善、快乐和一切正面的事

物，而且指涉一个无所不包的环境”。合浊的这种结果，与苏格拉底所说的当一个人有德之时会达到的那种快乐——一种由美、和谐、善之类的特质与“一切正面的事物”所构成的整体性的快乐——几乎完全相同。

贝丝于是说道：“我同意合浊是通往善和快乐的道路。但要去学习如何走上这条路，并且在这条道路上前进，还需要艰苦地换来的知识。”

“你是说随便任何一种知识，还是指某些特定种类的知识？”我问。

“我是指一些特定种类的知识，这些知识彼此之间有关联，并且一同构成一个整体。它们引导你达致自己内在的和谐，以及你本身与周遭的世界、你的朋友们所构成的世界，还有自然的世界之间的和谐。”

此一说法显然又与苏格拉底的观点神似。与某些学者提倡的说法相反，苏格拉底并非单单只说“知识即德”，而是说某些种类的知识可以将人引导到通向更为有德的道路上。

志愿教育人员贾尼丝说：“我在想，为什么牧场上不再有那么多合浊。一个很大的因素是：我们不能以含括了纳瓦霍知识之传统形式的方法，来教育我们的孩子。”

纳瓦霍学者赫伯特·约翰·贝纳利（Herbert John Benally）写道：现今在学校里的“西方式知识组织”，“由于其范畴的割裂（fragmentation）、目标的界定不清及关联性的欠缺，而无法促进合浊。”他极力主张纳瓦霍青少年的教育学习必须彻底地重新引导，这一新导向还是要引进西方式的知识，但是必须“将之摆设在本土的框架当中，使之能以有利于我们的方式去发挥效果……传统的原住民哲学必须变成教育体系的主干”。他主张：传授给纳瓦霍青少年的一切知识“必须以其能否有助于促进并吸引人去接近合浊来权衡其轻

重”，是以它必须“让学生明白万事万物是相互扣连、相互依赖的”。

贾尼丝继续说：“若我们能给我们的孩子一种现代的、但却是奠基在我们自己的传统信仰上的教育，我相信我们现在遇到的许多问题——从酗酒、青少年犯罪到愈来愈多的暴力犯罪案件——就会开始自然而然地消失。”

纳瓦霍保留区里的暴力似乎正急剧升高。2002 年 10 月之后的九个月里，纳瓦霍的亚利桑那州部分发生了 34 起杀人案——几乎是 2000 年全年发生的杀人案件的两倍。1998 年，警方接到的家庭暴力事件举报电话共 1 775 个；而在 2000 年（有统计资料可查的最近一年），这类电话增加至 2 816 个。《太阳日报》（*Daily Sun*）上有一篇关于亚利桑那州旗杆镇（Flagstaff）的报道，指出差不多所有“在保留区内发生的严重犯罪……都和酒脱不了关系”。在美联社一篇讨论美国原住民青年当中逐渐升高的暴力与犯罪问题的文章里，提出几项根本因素：“孤立、贫困、失志——既与他们的传统文化断裂，也与西方社会隔绝——美国的印第安青年已经变得愈来愈暴戾、依赖毒品及沮丧。”

“我们所有人都有一个角色、一份责任，要去帮助我们的部落变得更和谐。”坐在我身旁、语调温柔的黛比说，“我想，我们的保留区里现在有很多问题，显示出我们在与现代世界的和谐共处上发生了困难。一方面，我们有许多同胞抱着传统不放；另一方面，有那些想要甩开传统包袱的人。如果我们想要找回纳瓦霍的德性的话，我们所需要的是某种和谐的中庸之道。”

坐在黛比另一侧的男子说：“合浊本身承认世界是不断改变的。但目前的情况——不管是在牧场上还是在外面的世界——是愈来愈多的人选择去过与自然脱节的生活，所以和谐本身正在瓦解当中。”

“那是因为犯了钱病，”一位老太太说，“就是因为钱病，我们才

会把什么都卖给皮博迪煤矿(Peabody Coal),结果毁掉了我们保留区的自然环境。"

在《讲究生态的印第安人:神话与历史》(*The Ecological Indian: Myth and History*)一书中,布朗大学(Brown University)人类学教授谢帕德·克瑞许三世(Shepard Krech Ⅲ)写道:1960年代,纳瓦霍人与霍比人同意"……容许皮博迪煤矿公司在他们的土地上开采煤矿,电力公司借此得以生产出差不多占全国2%的电力——供给美国的城市,而不是原住民"。结果是一场生态的浩劫。"污染使亚利桑那州旗杆镇的阳光减弱了15%,而矿场所在地——干旱不毛的保留区——那里被开肠破肚、留下了深深疮疤的土地,要好几百年的时间才可能恢复。同时,铀矿的开采也以带有高度辐射活性的矿尾、一场大规模的外泄、土地与动物的被污染以及被辐射污染的工人,毒害着纳瓦霍人。"它也造成了部落内部深深的裂痕——那种与合浊正相背反的不谐,亦即"在反开发的传统主义者……和亲开发的进步论者之间逐步恶化的分裂;这些分裂冲突导致了主张由原住民来控制——若是无法加以彻底禁绝的话——资源开采的呼吁"。

这个话题激起了吉米的发言:"但是现在许多部落里的同胞正努力设法挽救我们把土地租借给皮博迪的这个错误。传统派和进步派正在尽力修改租约,他们也在想办法恢复对土地造成的破坏。那里发生的一切的确是我们犯的一个大错,但我们正从中吸取教训、挽救环境,以及恢复合浊。"

此时黛比说话了:"合浊和纳瓦霍的德性都是在谈治疗与复苏、从恶之中开创出善——不管是在自己内部有冲突的民族当中,或者在相冲突的不同民族之间,还是在人类与宇宙之间。假如我们每个人都想达到合浊,不仅在这个牧场上,更在世界各地,那我们这个世界将会在未来变得更好而非更坏,它也因而将有更多的德而非更多的恶。"

阿烈特与合浊

纳瓦霍的和谐概念与古希腊的概念极为相近。学者保罗·卡特里奇(Paul Cartledge)写道:古希腊文 kosmos(意指"秩序")是"无所不在的希腊词汇",希腊人将它等同于"美好",并认为它有许多不同的展现方式。他提到雅典的哲人高尔吉亚曾说:"就一个城市言之,最精致的 kosmos(既作秩序解,也当装饰解)就是一群好的市民;就一个身体言之,它是美;就一个灵魂言之,它是智慧;就行为言之,它是阿烈特,"也就是卓越。

古希腊学者基托(H. D. F. Kitto)在《希腊人》(*The Greeks*)一书中说:当我们把它仅仅翻译为"德"(virtue)这个字时,我们便"彻底误会了"古希腊文的"阿烈特"这个词,因为"至少在现代英文中,virtue 几乎完全是一个道德的字眼"。他说:阿烈特"不折不扣地意味着卓越。所以《奥德赛》的主角是一位伟大的斗士、诡诈的阴谋家、一位天生的演说家、一个拥有顽强的心和宽广智慧的男人……一个各方面都出类拔萃的人"。一个具备阿烈特的人,拥有"对生命之整全性或一体性的一种敬意……"以及一种达到和谐"不在于生命的某一部分,而在于生命本身"这样的领悟。

这种"整全性"和"一体性",与纳瓦霍人的合浊哲学所讲究之整体性的"平衡"、"秩序"及"和谐"是相通的。

基托也写道:"鼓舞希腊战士去作出英雄行为的并不是我们所理解的那种责任感——对其他人负责,而更是对自己负责。"在《禅与摩托车维修艺术:一项价值观的探索》(*Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry Into Values*)中,罗伯·波西格(Robert M. Pirsig)对基托的作品作了一番品评,并总结说:这种"'对自我的责任'的动机,是'达摩'(dharma)这个梵文词汇——有时候被描述

为印度教徒所谓的'一'——一种几近于精确的翻译"。波西格问道:"印度教徒的'达摩'与古希腊人的'virtue'是相同的吗?"

波西格显然认为这两个概念根本是同一回事。然而,基托与波西格都没能搞清楚的是:在古希腊人看来,对他人的责任和对自己的责任两者之间,根本没有任何分别。在古希腊,任何一件行为举措,都是市民群众中的一分子在极度关心该行动会对一切他人所产生之影响的情况下实行的。每个人都明白:一个人不可能以牺牲他人来达致个人的优越,要达致个人的优越惟一可行之道,就是为他人也铺出一条通往优越的路。他们没有今人那种私有的自我(private self),只有作为整体中的一部分、作为卓越的市民群体与社会中的一分子那种自我。以此来看,阿烈特的确神似印度教的达摩观念:两个概念都含括了一个个人的责任——不仅是对他自己的责任,也包括对他的宗教、他的社会、他的国族的责任。

这种对于他人和自己的责任感,与构成合浊观念之根基的 t-aa ho ajit-eego 哲学是相贯通的,这套哲学教导纳瓦霍人从很小的时候就开始确信他们对于自己的责任、对他们部落的责任,以及对整个宇宙的责任三者之间没有任何区别。他们对基托赞美古希腊人所具有的那种"生命的整全性或一体性",有同样的尊重和责任感。进一步去努力发展这种个人的整全性、变成一个"各方面都出类拔萃的人"的同时,一个人也在努力恪尽他对其社群所负的责任,为更高度的社会和谐作出贡献。

通往一种更和谐的和谐

在《讲究生态的印第安人》一书中,克瑞许显得很有力地打破了美洲原住民被想像为"一群与他们周遭的自然环境常处于一种恬静的和谐状态的人",那种崇高的环境保护主义者形象。他表明:他们

其实就和一切其他的人类群体一样,在环保方面的记录也毫无疑问地是良窳不一的。这个事实似乎指出:许多纳瓦霍人所追求的那种和谐、那种被纳瓦霍人宣称为与“德”本身无异的合浊,是说不清楚的,甚至根本是虚幻的。

为他的论点提出支持证据时,克瑞许断言纳瓦霍之类的原住民群落“经常与环保论者处于角力的情境,因为环保论者本于约翰·缪尔(John Muir,1838—1914)的精神而发的那种对于保护的追求,使他们在多到数不清的情境下与印第安人对立——后者日常生活所处的现实条件,根本不容许他们享受那样的豪奢”。不过,在此必须指出的是:环保论者自身内部也经常有矛盾。例如,许多人相信土地不必保持在它原初的、未受一切干扰的状态——而且说实话是可以用在很多不同的用途上,诸如放牧——但仍可以算是无懈可击的环保利用方式,可是另一些人就认定这种观点是亵渎自然。话虽如此,说到底,美洲原住民的生活方式似乎终究不能符合任何西方的环保主义观念。

假如纳瓦霍人及其他在美洲大陆上怀抱着类似世界观的原住民群落,被迫使用英文词汇里的一个词来描述他们的环境及生态观,我想,大多数人会用“自然主义”(naturalist)这个词。他们最普遍接受的观点,相当近似于重要的美国自然主义者兼保育论者缪尔的观点。正如学者克鲁孔和雷顿所指出的:纳瓦霍式的自然主义是一种主张人们“尽量去利用自然所提供的一切”,但同时承认“没有人可以主宰风和气候”的思想。相对于大多数西方人面对自然时实际怀抱的那种“假定前提”(premise)——也就是“除非他们设法避免,否则自然就会摧毁他们”,因为在他们看来自然是“一种具有某些可利用的部分而恶意的、必须加以驯服的力量”——纳瓦霍人和其他原住民部落却相信“如果他们为所当为、止所当止,遵照大自然的指引去做,她就会照顾他们”。如贝纳利所写的,对纳瓦霍人来说,“欲与

自然建立起一种亲密的关系,始于接受宇宙一切万物本身都拥有自在的灵性,而且都对人有益。”就这一点来看,虽然自然主义者尽可能小心地运用“自然所提供的一切”,他仍可能会犯些小错,或甚至是一些无意间酿成的大灾难。但他从错误中学习,并将能够凭着一种更加深切的体悟——对于“未来应如何以一种更具可持续性的方式与环境共存”更深入的体认——而从错误当中走出来。[1]

很少人比哲学家兼自然主义者梭罗更能深切地体认并欣赏美洲原住民的应用自然主义,他也是对缪尔影响最巨的一位前辈。理查德·弗莱克(Richard F. Fleck)在《印第安人中的梭罗与缪尔》(*Henry Thoreau and John Muir Among the Indians*)一书中说:梭罗花了二十年的光阴“学习一切他所可能从印第安人那里学到的东西”,以期能“培养一套他自己的和谐与自然的生活模式”。梭罗相信印第安人“凭着他们的人格和他们的思想、他们的和谐与他们的整全性,可以引领人们进入与文明相匹配的快乐”。弗莱克提到:在梭罗看来,“没有其他任何一种人”能像他所接触到的印第安人一样,“那么有效地将自己整合到周遭的自然环境中。”在梭罗抱持这种观点的1840年代及1850年代,白人的文明“正处于为了短期的所得而毁坏树林的过程”。

---

[1] 举例言之,过去几十年当中,还是有许多开发计划对美洲原住民保留区的环境造成破坏性的后果,但美洲原住民关于这些事务的决策却已不再遵循原住民的传统方式,而是通过一个被强塞给他们的、陌生的西方式政府。不仅如此,一个亲开发的所谓联邦政府印第安事务委员会(Bureau of Indian Affairs),经常对于理应由个别部落自主决定的事务拥有不受制约的决策权。例如,那场导致纳瓦霍人决定将土地租借给皮博迪煤矿公司的协商,依据学者艾文·约瑟斐(Alvin Josephy)在一份报纸的访谈录中所说:“是如此悄无声息地在幕后进行,”以致后来被当成一宗足以表明“与企业勾结、狼狈为奸的公家机关之无法无天在今日的美国已经严重到什么程度”的教科书教案。更有甚者,连签署那类同意书的那些亲开发的美洲原住民,多半也对计划可能带来的负面影响一无所知。例如雷蒙·洛克(Raymond Locke)曾经提过,1950年代纳瓦霍人租借铀矿时,“没有一个人告诉纳瓦霍人那些砂石有多危险”,于是悲惨的结果是:至今还留在当地的那些“暴露的矿井和隧道,以及数百万吨放射性砂石”,似乎造成了该地区“一连串癌症与畸形儿的可怕锁链”。所以,皮博迪煤矿的困局似乎不宜用作一个证明原住民不是环保论者的有力论据,却无疑可以当成一则证明“穷人一向是最受剥削的一群”这个事实的显例。对纳瓦霍人来说,一件具有长远重要性的事是:他们从这场争论中学得了教训,并且正致力于消弭环境所遭到的破坏及恢复被破坏的合浊。

梭罗认为:想要扭转白人屯垦者肆无忌惮地破坏自然的趋势,“没有比印第安人更好的老师了,”因为他的神话学和宗教就派生自大自然本身这个“神圣的源头”。弗莱克写道:“印第安人与其自然环境之间那种根本上的和谐关系,以及那种原始的自立自赖,不仅赢得了梭罗深深的尊敬,也激励了他起而效法。亲近自然,就是去亲近天地万物及生命的创发之力。”梭罗在他的《梭罗日志》(*Journal*)中写道:“印第安人对于任何一种野生动物或植物的熟稔程度,不知高于我们多少倍,而且这一切的亲密都蕴含在他的言语当中……印第安人……保持着与其本土神祇之间的交往,并且不时获得允许去参加一个与自然同在的、特殊而罕见的社交聚会。”在梭罗看来,美洲印第安人的生活方式是“一项确证,是他自己那套‘单纯而和谐地活在一个自然的环境中’哲学的一个典范”;对他而言,那种单纯而和谐的生活就等于是最有德的生活方式。

人文环境中的合浊又如何呢?美洲印第安人不同意“人对立于环境”这种西方式的观念,因为他们认为人是自然世界整体中的一部分;然而,在青少年当中普遍蔓延的犯罪问题及部落同胞之间法律纠纷的日益增加,确切证明了许多保留区部落内部的不和谐。这样的事实似乎指出:无论美洲印第安人对合浊有什么样的信念,他们尚未找出实践它的方式。

话虽如此,有些人已经开始做一些协调合作的努力。根据一项先驱性的计划,纳瓦霍的法律体系现在已经赋予“调解人”(Peacemaker)恢复犯罪案件中被害人和加害者之间的合浊的工作。依纳瓦霍大法官罗伯特·雅济(Robert Yazzie)撰写的一篇文章所言,这项调解工作的实验始于现实上的必要。“纳瓦霍的法院一年接到的刑事案件已近28 000件,案件数最多的类别分别是攻击和斗殴(最多的案例发生在家庭成员之间)、其他各种针对家庭成员的罪行、醉

酒驾车和其他与酒相关的罪行,以及脱序行为。"但因为现有的监狱空间只能容纳220人,"法官发现自己'没有多少判决的选项'。"于是,怀着把负面的状态扭转成一个有潜力的正面状态——从霍赫克索里创建出合浊——的期许,纳瓦霍的司法体系开始任命广受敬重的小区领袖为调解人,请他们去访视加害者和被害人。照雅济的说法,调解人利用一套纳瓦霍人称为"纳勒耶"(nalyeeh)的程序来创造出治疗的效果——这套程序的内容是:加害者必须先说他为何做出那些犯罪行为,然后无论如何必须交代其犯罪行为给他人带来怎样的痛苦,最后以找出一个恢复和治疗的方法作为结尾。被控犯罪者的整个家庭都要参与这个过程,因为在纳瓦霍人传统的价值体系里,全家人都要为家中任何一个成员的行为分担部分的责任,所以也要分担复苏合浊的工作。因此,全家的每一分子都有"达成一个可接受的赔偿受害者方式"这样共同的目标,并且同样致力于协助自己家里那个犯了罪的人克服在他体内、驱使他犯罪的那种邪念。

席勒曼在《神圣的丑角》中如此描绘"纳勒耶":

> 若你伤害了某人,你和他的家人一起坐下来,把你造成人家多大的伤害、该怎样给人家赔偿算清楚,这样你就恢复了合浊,你就拿回了两家之间的和谐……假如有人因为什么卑劣的心思而伤害你……那他就是那个破坏合浊的人。我没教你说他应该被处罚。应该要医治他,把他周遭的一切拉回到平衡,把美找回来。

对纳瓦霍人而言,这个"把美找回来"就是德的实践。

大法官雅济说:调解人追求的目标是复苏、赔偿和妥协——都是为了把美找回来。相对于"西方的司法体系假定问题"单只出在"行为者本身",以此来合理化它那单一的"解决办法"——把加害者

关起来,雅济说纳瓦霍的体系"面对的是人的行为"。"西方的司法裁判是一场针对'发生了什么'及'是谁干的'这两个问题的追索,而纳瓦霍的调解过程关注的却是已发生之事的后果,谁受到伤害?他们对此有何感想?可以做些什么事来弭平那种伤痛?"怎样才能恢复合浊?

雅济断言:纳瓦霍人复苏社会和谐的方式所针对的"是行为,而不是行为者,它让人们去面对并解决他们自己的问题"。他说调解工作很快就被证实极有利于"预防犯罪",它的积极效果似乎更扩散到了整个保留区,恢复宗族和邻里之间的祥和,也因而遏制了纳瓦霍社会更进一步的解体。雅济说:"借着及早抓住'那耶'(nayee,意为'魔鬼'或社群内部的'反社会'分子),"调解工作是在"重书旧经"(rewriting old scripts)[1],也就是把美找回来。

说真的!

"我想虚伪在日本算是一种德性。"

在东京某大学政治系念书的大一学生瞳刚一开口,似乎就把大家吓了一跳。

此刻,我正在日本首都东京办一场"苏格拉底咖啡馆",也就是一种体现苏格拉底式研究方法的哲学探讨。这个1.75亿人口的岛国正受困于一场已历十年之久的经济紧缩,经历着前所未有的破产和失业。我们坐在一个铺着榻榻米的大房间里,这个房间是这栋六层楼公寓住宅群的小区活动室。在我们这场对话的18位参与者当中,有一些人是这个小区的住户,另有少数几位来自相当远的地方。我们排成一圈跪坐在榻榻米上,我跪坐在离房门口最远、被认为最尊

[1] 即借复古以拨乱反正之意。——译者注

贵的位置上。我坐下之前,每个人都对我深深一鞠躬,我也鞠躬还礼,只是动作太生硬了点。

一位和我们夫妻在美国来往了相当长时间的朋友安排了这场讨论会。他已经预先警告过我,说他不知道与会者能不能接受这种对话——没有一个人曾经参加过任何类似的讨论会,但是他非常高兴能主办这个活动,不论结果如何。

我刚刚问了“德是什么?”这个问题。

就凭瞳放的那颗坦率的开场第一炮,我便不再怀疑或担心他们会不会与我这样一个“外人”(gaijin)——也就是外国人——坦诚交流了。

“你的意思是?”我接着问她。

她脸上的表情似乎表明自己很后悔把心中的想法大声说了出来。但现在,她深深吸了口气,接着说道:“对我们日本人来说,德——用日文说叫‘toku’——就是能创造‘和’(wa),亦即社会和谐的东西。所以我们从虚伪里造作出一种艺术的形式,因为我们认为虚伪通常是最能促进这种和谐的东西。举例来说,我们的政府和媒体尽全力涂抹出一幅图画,告诉大家日本和其他国家相较起来是多么安全——就好像对安全的认知会创造出安全的真实一样。但是,就算日本真的比其他地方安全,它还是一个非常危险的地方。”

2002年11月19日,美联社一篇文章说日本的犯罪率已经升高到“第二次世界大战后的新高点”,而“罪犯逮捕率降到了最低纪录”,致使“日本作为工业化世界中最安全社会之一的美名渐趋陵夷”。

“他们尽力在说我们是个多么团结和谐的地方,”瞳接着说,“但是实际上,我们的社会正从许多接缝处裂解开来。我们的企业一个个垮了,我们的家庭正在仳离,而我们的政府贪污腐化。这种和谐的图画是假的、虚伪的,所以它是真正的‘和’的背反。虚伪让我们不能去面对、处理我们的问题,所以它就只能愈来愈坏。真的,它是一

大弊病，尽管我们的社会上有很多人认为它是德性。”

在《日本的社会危机》(*The Japanese Social Crisis*)一书中，强·沃洛诺夫(Jon Woronoff)写道：1980年代，每个书写日本的人都把日本描绘成“一个人类史上最和谐、最有活力，以及在许多方面最值得尊敬的社会”。他说他们刻意无视于日本“真正的危机”，那就是这个国家里“几乎所有的社会制度……都已经以种种不同的方式被腐蚀到了可能会轻易崩溃的程度”。

瞳陷入沉默，我以为她已经说完了，不料就在此时，她的视线跃过在场的听众，接着说道：“在西方世界，你们宣称‘诚’(makoto)——意思是真实和诚恳的结合——是最重要的，你们说你们要‘真实、全部的真实，而且是不掺一丝虚假的真实’。但在当今的日本，我们从来不会说出我们真正的想法或感受，因为那样的风险太大了。我们的政策是‘波风を立てない’，意思是‘不兴风作浪’。我们借着实行‘本音建前’来做到‘波风を立てない’。‘本音’(honne，真心话)是指我们私下的一面，也就是‘真正的感受’；而‘建前’(tatemae，自然及恰当的原则或规条)则是我们公开的一面，意思是‘给自己戴上面具’。如今，我们认为把自己真正的感受掩盖起来就是德，因为它让我们在所有人际关系里避免对立，创造一种表面的和谐。”

在其著作《你一定要有“和”》(*You Gotta Have Wa*)中，罗伯·惠廷(Robert Whiting)说日本人是如此在乎维持“和”——也就是团体的和谐——以致“他们将压抑自己的‘本音’以突出‘建前’的做法，精致化成一种高度的艺术”，一贯地“把嘴巴闭上，将感觉留给自己”。

从他们深深皱着的眉头判断，我预期其他参与者会彻底反对瞳的说法，不料他们几乎整齐划一地点着头说“Hai”——也就是“是”——以表明他们理解她所说的一切。

最后，主人松井回应道：“就我们日本人会尽极大的努力去运用

‘本音建前’以避免对立这点来说,瞳所说的相当正确。”

“但是‘本音建前’不应该被视为虚伪。”他坚持道,“理想上,它有助于创造一种更真实的‘和’。‘本音建前’只不过是我们用来调适、妥协个人的想法与感受,以合于社会规范的一种方式。我想在每一个社会里的每一个人都有公开的一面和私下的一面,这意味着我们并不全是‘我’,也是一些‘我们’——也就是群体的一分子。此外,我们所有的人都戴着面具。”

“对,但是我们把这套搞到了极端。”瞳回应道,“我去年参加一个交换计划到了美国,在那里碰到一些来过日本的人,他们说他们一直搞不清楚日本人究竟在想什么,因为人家其实很容易就看得出来我们在掩饰自己真正的想法。长此以往,会造成紧张和不信任;就是因为这样,所以我说它是德的背反,德所创造的应该是更为长久的和谐。”

生长在日本但目前旅居美国的作家森恭子(Kyoko Mori)在其著作《礼貌的谎言》(*Polite Lies*)中写道:她年轻时“不欣赏”“本音建前”,虽然森恭子说她和她的日本朋友并没有“从小被教导在所有场合说谎”,但他们确实获得“一种非常模棱两可的信息:在某些状况下,说谎没关系”,但另一方面“诚实也是很重要的”,特别是当“与尊敬这个概念有关联时”。一个人是否该说实话、说一部分的实话或者说谎,显然应看哪一种做法最有助于创造或保持和谐。于是乎,问题就是它所导致的是哪一种和谐——是一种刻意塑造的、骗人的和谐,还是瞳所喜欢的那种持久的立足于信任与坦诚之上的和谐?

“只有当我信任某人时,才会彻底地站在‘本音’的身份说话,并且觉得我所说的话不会造成不谐。”社会工作者爱子对我说,“好比说,我至今还是对于你们国家在广岛和长崎干的事觉得很生气,我也很气第二次世界大战期间有些在美国的亲戚被关进集中营,只因为他们是日本人的后裔。但我只会对那些我知道他能够理解,或者能

够尽力尝试去理解我的国籍背景的人彻底发泄这些感受,因为理解能导致真正的'和'——日本人的德。然而,若我身处的情境是:听我讲话的那些人完全不知道也不想知道我是哪里人,那么说出我的心里话,只能让一个不好的情况变得更坏。"

"拥有真正的'和'的关键,在于找到满足个人的需求和满足团体的需求之间一个正确的平衡点。"穿梭于美国与日本之间的国际商业顾问修一说,"但我认为'建前'应该比'本音'更重要一点,因为惟有在团体的需求满足之后,个人才有可能达到他的需求。若能运用得宜,'本音建前'会导致'和',也就是相反于建基在极端的个人主义之上那种以自我为中心的'德'。在美国,最受推崇的是个人的成就;但在这里,一切都离不开'团队、团队、团队'。我们不追求个人的出类拔萃,不仅在运动场上如此,商场上亦然。要紧的是集体的成就,而非个人的成就;我们的目标是整个团体的突出。"

"这些话说起来都没错,"连锁百货公司的管理人员健一说,"但是'和'一向是一种以满足团体需求为基础的追求共识(consensu-s - eeking)式的和谐,而如今我们太常以矫伪的手法达成共识,如此产生的和谐只能是一种虚幻、表面的和谐,也就是德的背反。我想这就是这么多日本公司正在失败的原因:把恶劣的情势涂抹得仿佛一片光明,竟然成为团体的共同行为规范;像我们公司发生的状况就是这样,现在它已经快破产了。这背离了'和'的本意,因为我们不让自己经由诚恳和开放的对话去面对问题,进而解决问题。假如你有志于创造更大的和谐而诚恳、开放,一开始一定会掀起一些大波浪,但最后你终究会达成日本式的德。"

"一个团体中的每个个人还必须有哪些其他素质,才能创造'日本式的德'呢?"我问。

"每个人都必须有一种合作精神,而且必须关心团队的优越胜过关心自己的优越。"他答道,"每个人都必须有'忍耐'(nintai)之类

的素质,意思是你能无畏眼前的困难、不屈不挠地朝目标奋进的能力。其次,每个人也都必须知道:要达到'素晴らしい'(subarashi,极好的、极优秀的)——以一名团队成员的身份变得卓越,他不只要承受、克服对个人本身的磨难,还必须有能力帮助他人做到同样的事。还有,每个人都必须'思い遣り'(omoiyari,体谅、体贴),也就是顾虑到团队里其他成员感受的能力。"

这时在保险公司上班的俊太郎插话道:"假如一个在我手下工作的雇员犯了错,我不会在其他人面前给他脸色看、骂他。那样做有什么好处呢? 只会让他觉得没面子罢了。我会尽量设身处地思考,去理解他为什么会把事情搞砸。"

然后他对我说:"就好比说,你在进这个房间之前忘了先把鞋子脱掉,我私下跟你说:'门边有一双为你准备的拖鞋。'这样,我既做到了该做的事,同时又保持了和谐。假如我什么都不跟你说,假如我掩藏起自己的想法,现在我们当中就会有一些人不高兴,因为在这种陈设环境中穿鞋子会破坏和谐。设想另一种情况,假如我从房间的另一头对你吼:'喂,你白痴呀,你不知道进房间要脱鞋吗?'你会有什么感觉?"

"我会觉得自己像个大笨蛋,"我说,"而且会觉得很凄惨。"

约翰·康顿(John C. Condon)在《向日本人致敬》(*With Respect to the Japanese*)中写道:"从日本人的观点来看……开门见山、一针见血的做法,会被视为对其他人的感受感觉迟钝及缺乏美感上的敏锐度。"文化人类学家鲁思·本尼迪克特(Ruth Benedict)在《菊与刀》(*The Chrysanthemum and the Sword*)中说,日本社会大体上是一个"耻感文化"(shame culture),而且日本人尊严之得或失系取决于其社会网络中的其他人如何对待他,因为羞耻"是一种对他人之批评的反应",因此是"一种有效的制裁",那些批评别人的人深切地明了这一切是怎么回事,以及它是如何拥有产生大利或大害的潜力。

假如他们的做法有助于一个人的成长和发展，同时有助于使整个团体更趋卓越，在日本人看来，这就等于是德的实践。

末了，我问道："如果想达到'和'，是不是永远要把团体摆在个人前面？"

"是的，"从冲绳来访的直彦——我的主人的侄女——答道："虽然难免有某些时候，个人不得不在短期内和团体作对，因为他可能比团体本身更清楚这个团体的长远利益何在。我想在你们国家挑战种族主义法律的马丁·路德·金就是这样的模范。"

"或者，"她接着说，"有时候一小群个人必须反抗他们所属的一个较大群体的意志，因为那个较小的群体对什么最有益于社会的长远和谐及存续，有一套不同的理念。"

"我是冲绳反美驻军抗议团体的一员，"她告诉我，"我们的政府反对我们的行动。但我们不可能默不作声，眼睁睁看着伤害那个女孩的那些美军好像只要被轻轻打个手心，便可以逍遥法外。"

1995年，8万名冲绳人——他们是这个富裕国家里最贫穷的一群——牵手拉成了一座人墙，包围驻扎当地、容纳了3万名至4.8万名兵员的美军基地。[1]他们愤怒地抗议美国军方拒绝把被控绑架及强奸一位12岁女孩的三名美军送交民事法庭审判。部分是因为这场抗议，美国军方最后将三名士兵交给一个日本法庭审判。1996年，三人在该法庭终审定谳，分别被判七年以下有期徒刑，至今尚在服刑。

直彦继续说："我在美军基地附近开了一间小酒馆，在我们大示威之后没几天，一个美国士兵进来，说他被我们的行动搞迷糊了。他对我说：'你们日本人一向表现得好像喜欢我们，但这场示威显示你们实际上讨厌我们。'"

[1] 就在我们举行这场对话那周，正好碰上冲绳被移交给日本统治的30周年纪念日，也就是美国终止占领日本本土的50周年。但是，冲绳仍旧是美军在太平洋的一个重要基地。

"这是不是表示我们始终对自己的真感觉不诚实呢？我实在不晓得；我想其他民族是对这一点最好的裁判。但这件事毫无疑问地显示：出于我们的现实处境，我们确确实实是在别人的监视之下。美军比我们有势力，而且我们的生计也要靠他们。但是算起来，我们确实掀起了一些波浪。我们抗议得既大声又持久，并且冒了危及自身福利——还有激起你们国家的恼怒、被我们的政府反对等——的风险，因为我们相信：从长远看，我们的抗议将创造出一种最好的和谐。"

"我们中小学历史教科书的事情也是这样，"年方十七的艺术家Suori说："我们的政府还在说谎掩盖我们在第二次世界大战中真正的角色，以及我们的军队犯下的兽行；我的父母不得不到书店买书给我看，以便让我知道历史的真相，因为我们在学校里学不到这些东西。对我来说，知道这些史实是很重要的，因为这样我才能尽力去确保我们绝不会再犯那种错误，不会炮制出我们当时拥有的那种毁灭性的、伪装的和谐。"

"这种社会病，这种流行在政客、军头和商贾中的诈伪，如今真是随处可见。"远道从日本的千年帝都京都坐火车赶来参加这场聚会的爱子说，"虚伪和诈骗不是我们日本人的专利，例如美国的布什政府，最近就撤签了关于地球暖化的《京都议定书》。世界各国花了几年的工夫诚恳协商，以求达成一项关于工业污染排放标准的国际协议，美国已经对这件事作出了承诺，后来你们的总统却在最后一刻跑票，宣称没有任何决定性的研究能证明有毒性的工业排放物会导致全球暖化。随便一个拥有这方面知识的人都知道这是谎话。而且，这个议定书会对自然宇宙回复其和谐的均衡状态有帮助，所以这个决定无疑是将自然环境推向了危险的境地。"

我们陷入了沉默，直到诚吾说："我想还是有一些好的谎言，能够以好的方式去保持和谐的谎言。"

“我的兄弟两年前死于一场交通事故,”他对我们说,“我没有告诉我母亲这件事。每次她问到我兄弟的状况,我都说他很好,只是太忙,所以没时间来看她。她因为体弱多病而住在一间疗养院里。这个消息会害死她,我决定不让她知道,这是为了她好。”

“我同意这是一个好的谎言,”爱子说,“而有些时候,你当然必须把坏消息告诉所爱的人。我不能不告诉父亲他被诊断出患了不能动手术的癌症,我觉得他有权知道真相,以便让他能决定他想如何度过剩下的一点时光。但这类情况每一种都需要一个适于个案的决断,你要以衡量哪样最能有益于你所爱之人的幸福来下这个决断。”

“虽然我不全然相信,但还是奉行一些佛教和神道教的仪式。”计算机程序设计师秀一终于开口了,“比如新年的时候,我会到一间佛寺为家庭的平安和睦祈祷;还有在女儿满月的时候,我会和太太到一间神道教的庙宇去献供给神道教的神,请神赐给我们一家和睦,这叫‘柏手’(kashiwade,拜神时两手相拍)。虽然我们不是神道教的虔诚信徒,但是因为习俗,还是会去做这些事情。我们想,这反正也没有害处,而且谁知道呢,它可能就是有助于为我们的生活带来更大的和谐。”[1]

秀一问我们:“假如我仍奉行这些宗教仪式,但又不虔诚地相信这些宗教,那我是不是在欺骗自己和其他人呢?”

没有人马上响应,一会儿之后,有人说:“我想你是老老实实的矫伪,但也许是好的,因为你的用心可嘉。”让我惊讶的是,讲话的人竟是从我们谈话一开始就对虚伪发难的瞳。

---

[1] 在《在一座神道教庙宇一年的岁月》(*A Year in the Life of a Shinto Shrine*)一书中,约翰·尼尔逊(John K. Nelson)写道:“日本文化与社会一项极其迷人之处……在于它有许多重要的仪式活动在结构与表现上,(仍旧)近似于那些源起自平安时代(794—1192)的仪式。”尼尔逊总结道:“不论日本社会发生了什么变迁,都没有动摇固有的伦理模范或道德标准,只是促使他们以日本观点和西方观点的新颖结合来作为补充。”

"思考过在座其他人所说的话后，"她接着说道，"我想在极少数的场合里，你可以稍微有点不诚实——只要你能坦诚面对这项事实，而且你的目的是有价值的，那就无伤大雅。我仍然强烈地感觉到，在今日的日本社会，我们太经常做不到我们应该有的诚实度，而且是为了错误的理由。我们太过滥用'建前'，'本音'却用得不够，而我们这么做的动机，往往是为了搞出一个徒有其表的和谐。但是，今天在座的每一个人都能够如此真诚地直视日本社会的好与坏，并且希望能成就真正的'和'，让我深受感动。"

"不过，最后几个例子似乎只关系到个人的福祉而非团体的和谐，"我接口说道，"它们如何能有助于创造'和'？"

"我在想，"瞳回答道，"一个人就是一种群体，他是由很多面组成的——不只是很多面具，也不只是公私两面，而是许多不同的角色和诸多不同的思想、感受、信仰、情绪等合在一起，才构成一个人。同样地，我认为社会也是一种人。

"为了使社会中的每一分子获得幸福与内在的和谐，他必须生活在一个健康的——也就是能够坦诚面对自己的长处和短处——并且同样想要幸福与内在的和谐、为每个成员长远的福利着想的社会里。想达到这个目标，个人和社会都必须诚实面对自己的缺点及矛盾，并且为了每个人的长远福祉而尽力解决它们（或至少要承认它们）。我想，德就在于这种坦然面对。"

我们能说吗？

在《孔夫子住隔壁》(*Confucius Lives Next Door*)一书中，曾任《华盛顿邮报》(*Washington Post*)东京办事处主管的瑞德(T. R. Reid)称日本为"委婉修辞的老巢"。他说："在日本的一般日常谈话中少不了的""那一切花团锦簇的冗长措词"及"累赘无聊的言辞修饰"当

中,都有"一些机械性的成分——说实话,有一些可以说根本就是骗人的东西"。我想,瑞德的评语所揭露的多半是他自己的感觉,而不是日本的真实景况。在他看来,他们的谈话方式当然可能是虚假、机械性且兜来转去的,特别是假如他习惯了美国人惯用的那种极具对话性的、单刀直入的沟通方式的话。但在日本人看来,那既不虚假也不机械;对他们来说,它就是一般日常的谈话方式,至少在某些状况中如此。对他们来说,以这种方式讲话仿佛是天经地义,就好像不这么说话对瑞德而言是天经地义的一样——尽管事实是:在美国,凡是曾经听过政府的新闻发布会的人都知道,我们也能够和世界上任何地方的任何一个人一样去适应"累赘无聊的言辞修饰"。[1]

我认为,以贬抑的态度来定性日本人的沟通方式,只是暴露了瑞德面对一种使用与他自己的习惯不同的方式沟通的文化时,缺乏理解和欣赏。此外,他也未能注意到:在他们认定为私下的场合里——例如我与他们一起进行的这场对话——日本人很少以那种方式说话。

瑞德对日本人的沟通方式这种相当单面向的理解,很可能让人认为"建前"就等于一个人所说的,而"本音"等于他真正在想的。但是,更精确的说法应该是:"建前"和"本音"是说出一个人真正想法的两种方式,两者虽截然不同,但绝非相互矛盾——其中一种确实是通过华丽的社会俗尚来表现,而另一种则较为直接,但若运用精妙,通常也具有同等的温婉气质和动人韵致。

康顿这段简练的观察显然比较切中要旨:"评价每一种沟通方式,不论日本式的还是美国式的,都必须就其自身的角度而非从他人的期待出发。"不过,我们也必须就一种沟通方式欲达到的目的来评价它,所以应该深入检视的不是日本人如何沟通,而是他们的沟通形式

[1] 美国式的直截了当一样有它趋于下流的一面,例如电视谈话节目中那些赤裸裸暴露一切的自白秀,以及那些借着乐于羞辱自己的参加者而盛行一时的真实秀。

有助于达成什么样的目标。举例言之,我们必须审思:我们的沟通方式是否能导致一个更为开放的社会,使这个社会更能处理其严重的社会困境,或者它是否只能掩盖住根深蒂固的社会问题,使这些问题终趋于恶化到足以让这个社会崩解的程度。

关于欺骗的真理

在《礼貌的谎言》一书中,森恭子虽然提到了某些形式的欺骗的坏处,但末了还是写道:"谎言是迷人的,因为其中有那么多发明及装饰的可能性。在一名骗子的口中,事实不再是无聊的、可预期的,而是有趣又令人惊讶的。"我想在后面加上这么几句:这样的谎言经常太过于可信,也太易于被利用来追求最邪恶的目标。任何一个曾经以任何方式受过纳粹宣传家或吉姆·克洛(Jim Crow)手下的种族主义集团所炮制的那些恶毒谎言控制的人,一定会比较喜欢那些"无聊的、可预期的"真理,而不是导致他们被控制、凌虐,乃至更悲惨下场的那些"迷人、有趣又令人惊讶的"谎言。

假如一个人的目的是提升人道精神,撒谎当然可以是重要的,甚至是有德的。在纳粹对犹太人进行大屠杀期间藏匿犹太人的非犹太裔德国人,当然可能对搜索他家的盖世太保撒谎,就如同一位废除奴隶制度的主张者当然可能对一个猎捕奴隶的人谎称他没有收容任何逃跑的奴隶。这样的谎言不是为了装饰而编造,更不是为了有趣或要给人惊喜,而是编出来保护其他人的性命,不然他们就会遭遇那些庇护他们的人认为是伤天害理的劫难。

造成无比深刻影响的德国哲学家康德——也就是"批判哲学"的创始人——曾说:一个人必须本于下面这条"无上命令"(categorical imperative)来决定要说实话还是说谎话——"你的行为必须完全

基于那些你会愿意见到它变成普世法则的原则”。换句话说,假如你想知道在任何一个特定场合究竟说实话好还是说谎话好,那就先试着去设想假如人人都说谎话会是什么样子。康德相信所有的“理性动物”都会比较喜欢一个人人说实话的世界,而不是四处都是谎言的世界,他的理由是:在一个骗子组成的社会里,没有一个人会去或者可以去相信任何人。不过,我不认为那两种社会有多大的差别,因为假如你知道大家随时都在欺骗,就能轻易地从他们的谎言中辨认出事实。

假如这样公式化的命令真的能适用于所有情况,就像康德想像的那样,那当然也可能挺不错的,但对任何一个致力于践履“使无辜的人或被压迫的人不受伤害”这样一种德性的人来说,总会有一些时候需要虚伪或甚至彻底的谎言。总之,我们就是没有任何办法能规避“在每一个独特的情境下,去判断该说什么、该怎么去说那些该说的”这件苦差事。

高贵的真理和卑鄙的谎言

在《理想国》的后半部,柏拉图抛弃了对于苏格拉底身体力行的那套直截了当的哲理探究方式一切伪装的忠诚,开始明白地拥护统治者撒谎——只要这些谎言有助于在一个社会的成员中间,凝塑出更坚强的认同和团结的纽带。柏拉图主张:这样的谎言不仅是可以接受的,甚至可以被认为是“高贵的”。

尽管这样一种谎言可能有助于实现像柏拉图塑造的那种纯粹想像的乌托邦那类“善的目的”,但我想历史经验却表明了:每当这类“高贵的谎言”被应用到真实世界中时,它们总是压榨某些群众的人力、财力去压迫另一些群众。这样的谎言曾经合理化奴隶制度,也曾经合法化——比如第二次世界大战期间在日本发生的例子——

极端的攻击行为和对人诸多其他形式的暴虐宰制。

马克·吐温笔下的汤姆·索亚(即《汤姆历险记》的主角),示范了一种比柏拉图版"高贵的谎言"好得多的谎言。虽然是他的女朋友贝齐·撒切尔撕下老师课本上的图片,但为了保护弱者免于一位虐待狂老师的摧残,汤姆出头顶了罪、挨了打,又被狠狠抽了一顿鞭子。当贝齐把汤姆为她所做的一切告诉父亲撒切尔法官时,这位欢喜振奋的法官宣布汤姆撒的谎"是一个高贵的、慷慨的、豪壮的谎言——足堪与乔治·华盛顿(George Washington)受到赞美的那句关于斧头的实话一同昂首比肩、流芳千古的谎言"。

因此,在日本和任何其他的地方一样,为了促进人道目标的实现,有时候需要毫不遮掩的真实,有时候则需要一个彻头彻尾的谎言,端看当时的环境如何。

日本有一条极负盛名的小径名为"哲学之道"。它是一条沿着水道、两侧有樱花树夹道的曲折小径,坐落在京都——一个在许多方面再现了比较传统的日本的都市。沿路有许多座美丽的庙宇和半月形的拱桥,你可以在桥上驻足俯瞰水道,感觉自己仿佛远离了城市的红尘。它之所以被称为哲学之道,是因为颇受推崇的哲学家西田几多郎(Nishida Kitaro, 1870—1945)每天都到此流连一番。

西田在学术上的壮志是"综合"东西方哲学思想中最好的部分,以图揭示双方潜在的类同性,并为东西方建立起相互理解的桥梁。他在东方与西方之间的分野几乎要走到极端、狂热的民族主义正在日本大行其道的时刻,追求这样的目标,不顾自己的事业甚至自己的生命受到的威胁,以他那独树一格的诚实态度(他之所以如此自持,是期望借以提倡用一种较为理性和谦卑的视野,取代当时日本社会流行的疯狂气氛)大胆断言:所有文化都可能有伟大的优点,也都可能有诸多值得我们学习之处。他曾写道:"文化的差异丰富了世

界”,以及“在找出一条能让全球合作的道路以前,这个世界将无安宁之一日”。

第二次世界大战在太平洋开打之后不久,西田在《世界新秩序的原则》(“Principles of a New World Order”)这篇文章中写道:“涵盖全人类的和平,只有在……一个属于全球的世界(a global world)出现后才可能发生。”这个观点被日本的扩张主义狂热分子认定为异端邪说而加以疯狂的谩骂,因为这些人已经成功地欺骗了他们的人民,使他们相信“大和魂”令他们高人一等,并且必将带领他们击溃一切阻挡其支配世界的力量,从而说服他们走向战争。

正如西华盛顿大学东亚研究中心(Center for East Asian Studies at Western Washington University)的游佐美智子(Yusa Michiko)所说,西田的哲学观点代表了“在他周遭喧嚣鼓噪的狂热主义当中一个良知和理性的音符”,而且它的“视野实在宽广得太多”——同时也太过诚实地指向人道主义的目标——“以至于无法屈从……盛行于当时的……那种褊狭的种族中心主义、文化沙文主义,以及标志着……极端民族主义(ultranationalism)……的那种对于日本人优越性之近乎宗教似的信仰。”

西田几多郎认为:为了高贵的目的——为了人类长远的福祉与和谐——而说出令人难堪的事实,是一桩无可逃避的义务。这就是他深挚的“对于日本之未来的关怀……这个关怀所指的不是关乎抽象哲学范畴的事,而是一些有非常具体后果的活生生现实”。

和　谐

许多具有不同世界观的民族都认为德与和谐有关。

但和谐是什么?

就生态学而言,克瑞许提到:直至最近,绝大部分科学家仍旧遵

循19世纪生态学家乔治·伯金斯(George Perkins)所主张的观点,他描绘"在没有人存在时的自然"为"自我管制、处于平衡或均衡状态的"。克瑞许又说:在晚近的四分之一世纪中,生态学家发现"自然体系并非天生就是……和谐的",结果便"放弃了这些信奉已久的预设,开始转向体系内部的混乱动力、长时间不均衡及流变等概念"。准此,现代生物学家丹尼尔·包特肯(Daniel Botkin)的观点——"变迁……从生物界里的诸多时间和空间尺度来衡量,都显得是内在固有的和自然天生的"——已经赢得了胜利。不过,上述这个观点也不精确。尽管以前关于和谐之构成要素的观念误入了歧途,但是将自然视为一个和谐的体系这项观念却没有错。一套"混乱的动力"和一种"长时间的不均衡及流变"正是在大自然中创造出和谐的力量。

如果我们采取纳瓦霍人的观点,使人类成为生态体系中一个整合的部分,那么很可能出现的结果是:最和谐的人类文明将是那些具有一套"混乱的动力"与一种"长时间的不均衡及流变"的文明。要进入这样一种状态,一个社会必须有去承受扭曲的实验精神,它将必须是一个凭借着生气蓬勃的理念交换,所激发出的日新月异的创意与发现而兴盛的开放社会。

卡特里奇写道:巅峰时代的古雅典是一个拥有无与伦比的"创造性的政治与社会调适能力",还有——我想再添上这两点——美学上和哲学上实验能力的地方。这让它得以达到一种"动态的社会均衡",从而使之"显而易见地安定",成就了一种和谐的典范——尽管是一种混乱的动态类型。

当雅典不再具有创意和实验精神(它不好好保住它的桂冠,却把它丢了),当它封闭在自己的小天地里不再关心成长和变迁,它就达到一种僵化的稳定。最后,雅典变成一个休眠的社会、一个销声匿迹了的社会。

苏格拉底怎么看德?

在柏拉图的对话录《普罗泰戈拉》中,苏格拉底问:“德是不是由正义、中庸和虔心结合而成的一体? 或者说,这些不同的名称指的其实是‘德’这同一个本体?”换言之,正义、中庸和虔心只不过是德的不同名称,或者说它们是一起构成德的几种不同属性?

苏格拉底相信:每一种属性都是独特的,没有任何一种等于德本身,但它们每一个都是德的一种重要成分,而且在德的构成中均具有相等的比重。普罗泰戈拉相信,一个人可以仅拥有这诸种属性中之一而无其他,但仍堪称为有德;苏格拉底则主张,一个未能拥有这一切属性——不只是虔心、中庸和正义,还有勇与善——的人不可能有德。

然而,这还是留下了许多悬而未决的问题:人是否在每一种情境下都必须有同等比重的每一类属性? 或者,比方说,会不会有某一些情境,置身其中的人可能极端勇敢,却只有一点点的中庸和一般程度的虔心,却仍配称为有德呢? 还有,人能如何“称量”自己拥有的诸种属性各有多少?

虽然苏格拉底也许从未想出这些问题的准确答案,但他的确在发现那些道德法则是——套句哲学教授泰瑞·潘纳尔(Terry Penner)的话——“客观上对人类而言最好的”这方面,取得了一些进展。在追寻最有益于人类全体而非个人的道德法则这一努力过程中,潘纳尔说苏格拉底抨击了他那时当道的“诡辩家和修辞学家”,这些人主张“个人认为好的,就是‘为’(for)个人好”,而他们的惟一目的是“把游说的手段交到学生们手中,让他们用以达致任何他们觉得‘好像是最好的’目标”。

苏格拉底反对他们的“相对主义”,并寻求创造一种客观的“德

的科学”;由此观之,对他而言比较有用的做法,似乎应是尝试以一种较为动态的方式去界说德,多多以德的功能,尤其是以德所欲实现的目的来定义德,而非如此偏重在发掘构成德的诸般属性。若采用上述那种动态的方式,则一个人或一个社会是否有德,将可以从两方面来判断:第一,它有没有在促进人道的目标方面迈出具体的步伐;第二,它为达致那些目标所采取的手段是否合乎人道精神。望重士林的苏格拉底研究学者格里高利·弗拉斯托斯(Gregory Vlastos)在《希腊哲学研究》(*Studies in Greek Philosophy*)中写道:在苏格拉底看来,人只能借由“正确的思想”与“正确的行为”两者的结合来“提升自身的灵魂”,而且人“不可能有一者却无另一者”。但是,正确的思想是正确的行为的一种形式,并不是某种可与后者截然分离之物,所以我想正确得多的说法应该是:人凭借着运用一种“正确的手段”与“正确的目的”的结合使自身更加卓越,在这种结合当中,用以在世界中行动的手段尽其最大可能地补足了并合理化了目的,目的也反过来尽其最大可能地作为手段的补充与合理化——尽管我们承认并没有绝对的真理存在,而且实际上一切规范性的道德法则总是有例外。

问问题本身是否可以算是一种德?

政治学家理查德·戴格尔(Richard Dagger)似乎认为确是如此。他在《公民德性》(*Civic Virtues*)中坚称,苏格拉底“说服了许多人去相信:质疑和挑战当道流行的观点,是德的最高形式之一”,而且“在申述此一论点时”,苏格拉底倚重“于这样一种观念:社会的牛虻以及非正统的思想家实际上是在促进社会的长远利益,因而扮演了一种具有特殊价值的社会角色”。

但我不认为苏格拉底相信,单单是“质疑和挑战当道流行的观点”这种行为是“德的最高形式之一”。的确有具建设性的牛虻,秉

持着“为自己及所有人实现一种更为优质的生活”的目的去提出质疑;但同样也有破坏性的牛虻,以恫吓、胁迫和破坏为目的,完全没有想过要达到任何一种更大的善。苏格拉底当然是前一种,尽管迫害他的刽子手想尽办法把他抹黑为后者。或许,强调将更大的“和谐”视为德之体现的日本人和纳瓦霍人,能够有助于引导一切致力于追求有德生活的人,走上正确的方向。

中庸是什么？

揭开中庸的面纱

我置身一个高踞于俯瞰太平洋的崖壁上的小区活动中心，在一间洒满阳光、舒适的房间里。这所活动中心坐落在一个容纳了众多伊斯兰教国家移民的中型都市里。我高坐在一个填着厚厚软垫的交椅边沿，和旁边约二十来位穆斯林妇女围成一个圈。她们多半是过去数年当中与家人移民到美国的。其中少数几位穿着浅色的布卡（burqa）——一种通常以丝或棉制成、从头顶盖到脚趾的袍子，多数人戴着黑加伯（hijab），也就是面纱，但没有一个人用面纱遮住整张脸，大部分的人其实一点都不遮，似乎把面纱当做头巾来用。某些布卡和黑加伯有着鲜艳而精致的彩色花样，另一些则极端相反，非常简单朴素。还有几位与会者，特别是比较年轻的几位，穿着典型的美国式服装。

我们选择探讨的问题是“中庸是什么”。

“在穆斯林看来，中庸的意思是遵循坦直的或中间的道路。”五年前从卡达举家移民来美的大学女生苏阿说——就是她看了我的《苏格拉底咖啡馆》之后邀请我来促成这场对话的，“它是伊斯兰信仰的核心，先知穆罕默德在《古兰经》中的一个苏拉（sura）——也就

是一节——里讲道:拥有伊斯兰信仰的人们必须立志'成为一个中道的社群'。还有,在《古兰经》第二十五章第六十七节里,先知说我们必须不懈地追求一种'准确的中间点'(just mean)或者'众极端中间的平衡点'(balance between extremes)。[1]先知相信中道是通往各种形式的和谐——灵魂的、心理的、社会的和身体的和谐——的道路。"

她接着说:"伊斯兰教里用来表示'德'的这个字——taqwa[2]——通常被翻译成'正直'(righteousness)或'举止端方'(right conduct),但它也有'自我克制'(self - control)或'自我约束'(self - restraint)的含义。先知终生凭着高明的自我克制工夫立身处世,过得极为简朴,每天满足了最小的生活所需之后,就把所有剩下的东西送给穷人,相信安拉会供给他未来的需要。在《古兰经》第五章第八十七节,先知命令道:'不要过分。真主的确不喜爱过分的人。'"

先知穆罕默德生于阿拉伯半岛上的麦加,是伊斯兰信仰的创建者。安妮玛丽·谢梅儿(Annemarie Schimmel)在《而穆罕默德是他的信使》(*And Muhammad Is His Messenger*)一书中写道:"最晚到伊斯兰教教历的第二世纪时开始,""他那经良好地证明的行为方式""便已为接下来的世代成就了一套规范性的价值"——易言之,成为追随他的伊斯兰信徒可资效法的一种模范。正如穆罕默德,苏格拉底也示范了一种体现斯巴达式简朴的生活,并被传说曾经规劝他人"待人接物一本于中庸;决不过分"。

这时苏阿旁边的一名女子说了:"就算今天有些狂热分子想把

---

[1] 中文《古兰经》马坚译本(以下简称"马坚本")第二十五章第六十七节为:"他们用钱的时候,既不挥霍,又不吝啬,谨守中道。"——译者注

[2] 穆斯林对 taqwa 一词的汉文译法通常是"敬畏真主",或者"(对真主的)敬畏"。方舟在《阿敏杂志》(2003, 38 期)所写的《简明古兰经注释》第三百八十八条说:"《古兰经》中 taqwa 一词的用法有好几种:用于火狱时,意为你们谨防火狱;用于安拉时,意为你们敬畏安拉,用于是非(fitnah)时,意为小心谨慎。'敬畏安拉'是 taqwa 一词的引申义,而本意是小心、谨慎,以保护自己不受伤害。"——译者注

它变成另外一个样子，我们的宗教终究是个非常讲究中庸的宗教。先知在《古兰经》第五章第七十七节说过：'在你的宗教里不准过分，'这就是一则中庸的教谕。"

她接着说："不只是对穆斯林而已，对不论信仰任何一种宗教的人来说，先知都是一个角色模范，示范我们如何以一种平衡的态度处世为人。他不只是在自身的需求方面持守中庸，而且是他整个本性彻底实践了中庸。他是宽容和开明的模范，而且他对自己荣膺安拉的信使角色一事也非常谦卑。"

谢梅儿写道：穆罕默德"知道……他自己只是一个凡人……其惟一的过人之处在于被上天赏赐以天启的经历"；此外，他"觉得一切发生在他身上的事，完完全全是来自于神不可思议的恩典"。

"节制——我们的话叫 iffah——和中庸是分不开的。"从伊朗移民美国、正一边念专科一边担任图像设计师的雅米雷说："如果你不能节制，就不可能做到先知心目中那样的中庸。节制就是谦逊——既不是怯懦，也非过度的矜夸。它是对自己的天分感到自豪，但这种自豪显之于外时，却是你因为神的这种恩赐而对神更加充满了感激与谦卑。在《古兰经》第三十一章第十八节和第十九节里，先知告诉我们：'切勿为骄矜所充盈……或在大地上逡行时顾盼自雄，因为安拉不喜欢傲慢自夸的人。你的行止最好保持中庸。'[1]"

她继续说道："中庸就是以优雅的涵养处世。它意味着谈土优雅，既不太吵闹也不太温吞。先知在《古兰经》第十七章第十一节中说：'颂祷时既不要高声，也不要太低沉，应寻求一种中和的做法。'这种中和的做法是导向有德的生活的关键。假如你睡得太多，你就会变懒。假如你吃得太多，你就会超重。假如你话讲得太多，你就听

[1] 马坚本第三十一章第十八节为："你不要为藐视众人而转脸，不要洋洋得意地在大地上行走，真主确是不喜爱一切傲慢者、矜夸者的。"第十九节为："你应当节制你的步伐，你应当抑制你的声音；最讨厌的声音，确是驴子的声音。"——译者注

不见其他人要说什么,就会变得褊狭。假如你拥有的物质太多或太少,你就会被它们绑住而不能顾及其他人的需要。所以,中庸讲究的不外是节制——在谈吐、举止、生活方式、衣着等各方面的节制。”

这种节制的观念极近似于苏格拉底曾经考究过的 sophrosune 这个古希腊概念。他总结说:sophrosune 是一种适度、节制和自我约束的结合,亦即一种平和的中道;它会引导一个人变得有良好的平衡,或者和谐,而这和谐或“良好的平衡”又能导致更大的智慧,以至于更大的快乐。

“你认为你的穿着方式是否符合先知心目中的那种节制?”我开口问穿着布卡、戴着黑加伯的雅米雷。

“当然是,”她毫不犹豫地答道:“在《古兰经》第二十四章第三十节和第三十一节里,先知说:‘且告知信女们,她们当放低视线、善保她们的节制;还有,除了那些不得不经常显露的部分,她们不应该展露她们的美丽和妆饰。’[1]还有,在第三十三章第五十九节,他说:‘告诉你的妻子、女儿和一切信女:当她们外出时或身处在男人之间时用外衣把自己裹住。’[2]所以我的穿着是不折不扣地遵照《古兰经》,也就是安拉的话语,对我们下的命令。”

这段话激起了苏海拉——这位穿着牛仔裤和T恤的女孩来自阿富汗,现在是当地大学的医学部预科学生——的回应:“但是我们的圣书里从来没有说过我们必须戴面纱或穿布卡,它只说我们应该在穿着上节制。”

---

[1] 马坚本第二十四章第三十节为:“你对信士们说,叫他们降低视线,遮蔽下身,这对于他们是更纯洁的。真主确是彻知他们的行为的。”第三十一节为:“你对信女们说,叫她们降低视线,遮蔽下身,莫露出首饰,除非自然露出的,叫她们用面纱遮住胸膛,莫露出首饰,除非对她们的丈夫,或她们的父亲,或她们的丈夫的父亲,或她们的儿子,或她们的丈夫的儿子,或她们的兄弟,或她们的弟兄的儿子,或她们的姐妹的儿子,或她们的女仆,或她们的奴婢,或无性欲的男仆,或不懂妇女之事的儿童;叫她们不要用力踏足,使人得知她们所隐藏的首饰。信士们啊!你们应全体向真主悔罪,以便你们成功。”——译者注

[2] 马坚本第三十三章第五十九节为:“先知啊!你应当对你的妻子、你的女儿和信士们的妇女说:她们应当用外衣蒙着自己的身体。这样做最容易使人认识她们,而不受侵犯。真主是至赦的,是至慈的。”——译者注

苏海拉转过头面向我说:"在我看来,我现在穿的这身衣服就是有节制的。我从来不会夸耀自己的身体。《古兰经》并没有说我们应该穿什么来遮住自己,也没有说我们应该遮盖住自己到什么程度——只是说我们的举止不应该招来不恰当的注意,要做到这点,你只要压低视线,或者在有人用一种让你不舒服的方式盯住你的时候跑开就可以了。"

同样,在柏拉图的苏格拉底对话录《卡尔弥德篇》中,以俊美的风采获得其他参与对话者赞美的人物卡尔弥德同意节制是中庸的主要品性,也同意一个举止节制的人不会刻意招来他人的注意。

"在法尔西(Farsi),中庸被称为 mawazena。"苏海拉的朋友哈碧巴说。她也来自阿富汗,也是一位大学生,但她穿戴着布卡和黑加伯。"这个词涵盖了一整套有节制地对外界呈现自我的方式。好比我的穿着,就是我对于外在世界呈现自己谦逊姿态的方式的一部分。我想,这或多或少近似于一位正统犹太妇女会穿上从头盖到脚踝的衣服,用以显示她奉行 shomer megiah。"

通常被翻译为"纯洁的守护者"的 shomer megiah,是《律法书》中提出的一套传统犹太法律,其内容除了单身女性的各项举止规范,还包括依犹太人对于节制的严苛解释而订定的单身女子衣着规范。这套法律规定要穿着从颈项盖到手肘再盖到膝盖的衣服,并规定在举止授受方面,除了父亲和祖父以外,女子在结婚前绝对不许与任何男子有肢体上的接触。

这时哈碧巴的母亲法蒂玛说话了:"当美国的第一夫人劳拉·布什(Laura Bush)在美国入侵阿富汗后上广播节目,说那里的女人是如何'被迫'去遮住她们的身体、戴面纱等这些话的时候,我非常反感。绝大多数穆斯林妇女早在塔利班上台之前多年就这么穿了,对我们大部分人来说,黑加伯是对于所有我们遇见的人发出的一种无言宣示,宣示我们拥有穆斯林的 tahara,也就是纯洁,以及节制

(iffah)这两种德性。"

然后她说:"布什夫人应该去说的是大多数美国女人穿着和谈话的那种肆无节制。走在购物中心,我可以看见她们怎么穿、听见她们怎么说,我真的很庆幸自己戴着面纱,好让她们不至于发现我脸红。她们真的一点都不给想像力留余地,她们根本不知道节制是什么东西。"

作家温迪·夏莉特(Wendy Shalit)是在美国鼓吹再发现和回归"节制"这种"已失落的德性"的人之一。在《回归节制》(*A Return to Modesty*)中,夏莉特写道:基于一种"由一个严重低估性的升华的社会所虚构出来的文化迷思",而将节制"与性压抑"相互联想在一起,是一种"误解"。

这时一位坐在我旁边的妇女说:"我穿戴布卡和黑加伯,是因为我觉得这样做符合伊斯兰教关于节制的看法,不是因为被别人要求才如此。在美国这里,似乎确实有许多男人因为我的穿着而比较尊重我,虽然他们不一定把我当成一个平等的人对待。不过,没有一个人应该单单以我有没有戴面纱来判断我是否有节制,黑加伯只是我们宗教的众多表征——我们称为 eeman——之一。"

来自伊朗的塔荷拉是银行的放款业务承办人,今天穿着西式的裙子和短衫的她说道:"我不认为黑加伯和节制有什么关系。我穿现代的服装,但我是一个极端有节制的女人,而且我奉行自己觉得任何一位穆斯林都会承认是有节制的行为。"

然后,她对我说:"但我不相信穿着——或是只有穿着——是你的中庸价值观的显现;最重要的是,你的内在究竟是个什么样的人,以及你如何待人处世——诸如一旦满足了自身的需求后,你是否能与他人分享?你是否能宽容待人?你对人说话是否温婉?能不能仔细聆听别人说话?等等之类的事。"

"我想黑加伯能让你看起来更加有魅力,应该是通过一种突出

你的节制的方式。"雅米雷说,"在我看来,面纱没有遮掩住我的本真,它反而揭露出我的本真——它揭示了我的信仰、我的文化、我的中庸价值观。"

来自约旦、现在在一家百货公司工作的玛丽纳说道:"我不了解为什么所有人都把焦点摆在雅米雷刚才引用的《古兰经》那几节,却无视这些章节之前的一节,其中说:'告知信士们:他们当放低视线、善保他们的节制;这将带给他们更高的纯洁……'"

她继续说:"在讲到中庸的举止和衣着时,没有一个人曾经讨论穆斯林男子的角色。穆斯林男子也和女人一样被期许去'善保他们的节制'和'放低他们的视线',如果他们真这么做的话,那女人穿什么又有什么要紧?

"伊斯兰信仰的'五根柱子'是:相信安拉是我们惟一的神而穆罕默德是他的信使、奉献于慈善事业、一日祷告五次、在斋戒月斋戒,还要到麦加朝圣。很多极端分子想把戴面纱变成'第六根柱子',但是就像苏海拉刚才说过的,《古兰经》里从来没有说过女人必须戴面纱,更没有说过面纱是一个指标,可以用来衡量我们是否遵照先知的谕令奉行中庸之道。"

一个短暂的停顿之后,埃及来的莎哈尔说:"原本所有虔诚的穆斯林都应该奉行这种节制的德性来取悦神,每个人都应该努力过俭朴的生活,就像先知一样。如果她有多于她所需要的,她就会给其他需要的人。她为自己的人性而虚心、为自己的脆弱而谦卑。一个虚怀若谷的人知道:自己的心和其他任何人的心相较,都不会大些或小些,也不会贵一点或贱一点。"

她接着说道:"问题是,我们已经让极端分子篡夺了我们的宗教。塔利班只是这种例子之一罢了,几乎所有阿拉伯国家的统治者都自称是最虔诚的穆斯林,但他们聚敛大量财富,让相当多的人生活在不可置信的贫困当中;他们根本不与人分享,只施舍一丁点刚好够

让穷人不起来造反的财物。对我祖国的那些富人来说,生活的目标就是以一切穷人的负担来豢养少数富人无穷无尽的利益。这是对先知驱策我们奉行的生活方式彻底的背反,那些贪婪于权力和财富的人根本不配称为真正的穆斯林。"

"我家移民来这里,就是为了能享有真正依照先知的训令生活的那种自由。要依循着这种中道生活,你首先必须能对你要如何生活多少有一些选择的空间。在埃及,我们没有选择,因为我们实在太穷了。"

莎哈尔的朋友蜜拉是来自沙特阿拉伯的移民,现在是当地小区专校的学生,她说:"在《古兰经》的'创造'一章中,很清楚地表示一切男女是平等的,我们是生活中的伙伴,一同分担义务和责任,我们也都必须培养节制和中庸的德性。一个真正的伊斯兰社会,我们在教育、事业和服务方面都会有平等的机会。但在大部分伊斯兰教国家,女人几乎没有任何权利,我们不能工作、不能投票,甚至不准开车,所以我决不回沙特阿拉伯。那里的贝都因族领袖所实施的那种形式的伊斯兰教,根本完全背离了先知的中庸之道。"

苏海拉这时接口道:"塔利班上台以前,阿富汗是一个比较进步的伊斯兰教国家。我们的宪法给我们平等的权利,并禁止各种形式的歧视。在塔利班主政之前,女人可以当医生、可以当国会议员,也可以当大学教授,结果塔利班毁掉了这一切。他们说女人不准参与公众生活,还说我们必须生活在 purdah——也就是隔绝——之中,说这是本于伊斯兰教的法律。"

苏海拉接着又说道:"我觉得很庆幸现在有自由去选择我要怎么穿、选择我的职业。即便塔利班已经垮了,今日的阿富汗从某种角度来说仍处于黑暗时代,例如最近阿富汗的最高法院把一位女法官免职,只因为她在布什总统夫妇那里做客暂住时选择不穿布卡。他

们是先知理性的、中庸的声音的背反。塔利班被搞垮了,却只不过是换上另一群极端主义的 muhahideen——也就是所谓的圣战士,他们绝对不会容许女人拥有平等的权利。"

接下来是一段美好的休止,我们啜着茶,思考刚才说过的一切。然后,苏阿开口道:"真正的伊斯兰是一种中道的宗教,先知甩脱了一切形式的极端主义。当我们在做至少一天五次的颂祷时,我们祈求安拉开示我们坦直的路、中正的路,这是一条在诸种极端当中的路,一条有深邃涵养、宽容大度及理性开明的道路。"

面纱与中道

德州大学奥斯汀分校伊斯兰研究计划(Islamic Studies Program at the University of Texas at Austin)的菲荷・施拉兹(Faegheh Shirazi)说:面纱是"被数以千万计妇女当做一种日常生活里的习惯来应对的简单服饰";但它也是"承载了数千年的宗教、性别、社会与政治意蕴"的"一种极其重要的象征",而且至今仍被千千万万虔诚的穆斯林视为"一种虔敬、节制或纯洁的表征"。

南加州大学(University of Southern California)的法娃・艾尔・古蒂(Fadwa El Guindi)在《面纱:节制、隐私和反抗》(*Veil: Modesty, Privacy and Resistance*)中说:对穆斯林女性而言,面纱"处在衣服、身体与文化的交界处"。她坚称西方媒体散播的那种将面纱视为压迫、极端卑逊和隔绝的象征的观念,"不是一种对于这个现象在中东所呈现实况的适当描绘";较恰当地说,面纱可以表达一种"民族主义、文化自尊和伊斯兰教"的混合。

中东研究教授约翰・埃斯波西托(John L. Esposito)写道:在许多穆斯林女性看来,伊斯兰的服饰"是结合传统的价值及理念与当代的教育及就业水平的一种尝试"。华盛顿的阿拉伯女性研究中心

(Institute for Arab Women's Studies)主任苏哈·莎巴(Suha Sabbagh)提道:"想脱离传统束缚的"穆斯林女性绝非普遍反对戴面纱。举例言之,对阿尔及尔的大学女生来说,"她们的保护性面纱……让她们得以逃脱母亲与妻子这样传统的女性角色,以便追求那些必须在公众当中进行的专业、教育和社交生活。"尽管面纱本身可能让她们得以在"遵循那些会迫使她们待在家里的极端保守的行为规范"和"更深入地参与一个由基本教义派分子所主导的社会"两者之间开出一条路来,这种妥协却迥异于先知倡导的那种妥协——毕竟,穆罕默德从未要求或支持任何一种戴面纱的做法。

最关键的一点是:这些学者似乎忽略了这场对话中好几位女性强调的——亦即一位穆斯林女性要显示她对先知所鼓吹的中庸之道的虔诚信奉,面纱并不必然是主要的或最好的方式,甚至根本不算是一种方式,正如面纱也完全不能显示一个女人是否谦逊节制一样。

节制是什么?

在其畅销书《回归节制》中,夏莉特说有"极为不同的两种节制":一种是"意指'谦卑'的节制";另一种是"性方面的节制,也就是我们拿来与美第奇的维纳斯(Medicean Venus)[1]联想在一起的那种节制"。她说她的字典"将那种谦卑的节制定义为'对自身的能力或价值有中肯的评估',并将性方面的节制定义为'抑制自身的诱惑力'"。

夏莉特说她在该书中进行的"探究""大体上关切的是第二种",亦即她认为遭到了最"严重的误解,甚至是撰写我们的字典那些专

[1] 意大利画家波提切利1485年为美第奇家族绘制的著名画作《维纳斯的诞生》。

家的误解”的那种节制。我却认为上述两种节制的定义都偏了,而夏莉特只是更进一步混淆了我们对这两种节制的理解。夏莉特说如果我们接受字典为后面一种节制所下的定义,那我们就不得不遵循“数千年来女人的行为和穿着方式一直让她们没有诱惑力,而她们又是如此迟钝,一直到最近才了解这件事”这样的信仰。这段话暴露出对历史的严重无知;许多古远时代的女人(和男人)——包括基本教义派分子和正统信仰的追随者——穿得比现在我们大部分人更暴露,只要想一下古埃及艺术中展示的时装便可证明这一点。

节制这个观念永远是相对于一个人所处的文化氛围而言的。如法国存在主义作家兼社会批评家西蒙·波伏瓦在《第二性》(*The Second Sex*)中所提示的:“习俗规范着展示主义(exhibitionism)和节制之间的妥协。”西蒙·波伏瓦也睿智地指出,“得体绝对不是指依照严苛的节制来穿着。”她说:虽说“一个太明显地勾引男性欲望的女人”——或者,也可以说任何人的欲望——“是品味低俗的,”但相对而言,“一个似乎拒绝去勾引男性欲望的女人也并没有比较值得赞美。”

同样地,人可能为标榜节制而“压抑掉”的不仅是她(他)的性诱惑力,也可能因为种种因素而压抑掉——于诸多可能的事物当中——她(他)在任何一个领域的天分。人可能因为一种错误的或过度夸张的谦卑而这么做,也可能出于真诚地对他人感受的顾虑和一种不要出风头把别人比下去的强烈欲望而这么做,以便让他人在发展他们对自己的“价值与天分”的“评价”时,不会遭受不必要的挫折。

夏莉特在书中声色俱厉地谴责女性主义者关于节制这个概念的平等主义观点,她说:“节制这个概念对平等主义者的威胁是如此

巨大,因为每当它出现时,它就是一种证明……女性对爱与性的体验和男性是不同的,所以它让男女混同的计划不攻自破。”但事实其实是:这个星球上的每个人对爱与性的体验有或多或少——甚至也许是极其巨大——的差异。夏莉特所做的男人和女人对这个课题的观点这种过于简化的两极划分,被她那淆乱得令人难以置信的平等主义观念搞得益发偏斜。平等主义绝对不意指所有男性和所有女性是一个个一模一样的拷贝,而是主张他们都是平等且各不相同的人,每个都重要、都值得尊重,所有的想法、感受、信仰和体验都不能以非白即黑的态度论断,而应视之为一套色彩缤纷的调色盘。所以,好比说,我们大家对于节制、性和其他任何课题很可能有不同的哲学。

19世纪女性主义者兼小说家玛丽·沃斯顿克拉夫特(Mary Wollstonecraft)所提出的节制观点,显然更具深刻的洞见。在其《女权辩》(*A Vindication of the Rights of Woman*)一书中,她断言节制有“两种截然不同的模式”,一个是“心灵的纯净,它是贞洁的产物”——亦即夏莉特和许多宗教的基本教义派分子鼓吹的那种模式;另一个是“一种性格上的单纯,能引导我们形成一套对自己的正确看法,既不虚幻琐碎,也不傲慢自是”——是以代表了一种合理的中道——而这同时也“绝不会与对我们自身尊严的一种崇高意识产生任何扞格”。在后者这种令人钦服的节制定义中,隐含着一种“心灵的清明质朴”,它教导“人不要非分地高估自己”。

沃斯顿克拉夫特相信,培养和拥有真正的节制“与无知和虚妄不能相容”。纵然“只要在它们当令的季节里,低垂的眼眸、羞红的双颊、腼腆的风度都是恰当的”,但真正的节制“是理性的果实,它不能与未经反省驯服的感性长久并存”。她接着写道:“只要让女人获得知识和人性,爱就会教她们节制。”

腐化了的中庸

"中庸——我们叫作 In——是一种儒家的德性,"首尔国立大学政治系学生郑说,"如果你和大部分韩国人一样遵奉孔夫子的理念,就会相信:要做到中庸,就是要在选择你的行为方向时发掘出一个理想的中点。在记载孔夫子言论的《论语》的第八章,孔子对一名弟子说:'过犹不及。'"

郑是和我在韩国南部的首尔郊区一齐聚会探讨"中庸是什么?"的20位年轻人之一,他们大多是学生。我们所在的地方,是我生平造访的第一间高好几层楼的甜甜圈专卖店三楼。这家店被包围在水泥砖构筑的丛林当中,四周那些摩天大楼安置着超过一千万但仍在膨胀的都市人口。在经济这样繁荣的时期——《商业周刊》(*Business Week*)称这个拥有4 800万人口的国家的经济是"亚洲的模范"——加上土地稀少,建筑朝高处发展是惟一的选择。

另一位学生说:"在他的《中庸》——英译为《中间法则》(*Doctrine of the Mean*)——这本书里,孔夫子驱促弟子们在他们的生活中'致中和'(致力达成内在的和谐)。这种内在的和谐是在太过与不及之间一种理想的中点或平衡,当你达到这种平衡时,你就做到了中庸,但要达到这种境界,需要很大的自我约束和自我管制功夫。"

"人要怎样才能发现这'理想的中点'?"我问。

"大体上说,你的良知就是你的向导。"工程系研究生洪说,"举例来说,我们在座这些人当中有一些人涉足过民主示威活动。我们认为这个国家在找出'社会和谐'与'个人自由'两者之间的理想中点这件事上,还有很长的路要走。眼下,虽然我们号称是一个民主国家,但还是摆脱不了一种高压式的、以个人自由为代价的社会和谐。

我们认为这不是孔夫子心目中的那种中点。”

尽管许多学者立论指称儒家思想为反民主思想，或者至少不是亲民主的思想，约瑟夫·陈（Joseph Chan）却在《东亚的人权挑战》（*The East Asian Challenge for Human Rights*）中写道：“儒家思想的核心成分，”诸如它“对以角色为基础的伦理之强调、儒家的社群理念……以及对于和谐的偏好……都与人权的理念相合”，并因而“能够合理化……公民自由”——也就是真正的民主体制的核心。

“中庸一词的韩文说法‘In’，实际上有两种意思：一个是‘忍耐’或‘持久’；另一个是‘管制并过滤自己的欲念’，”政治系学生载说，“但是，忍耐、持久及过滤也有好的方式和坏的方式。我们的政府经常‘管制’人民及‘过滤’我们能不能说和做哪些事情，好让他们那腐败的体系能够‘持久’。另一方面，我们这些积极分子忍耐他们的批评，把对一个真正民主体制的欲望放在其他欲望之上，因为我们关心我们同胞的未来。”

她接着说：“我们的总统金大中还在当学生的时候，是真正的儒家式中庸之道的大实践家。他和我们这里许多人一样是光州人，他曾深深地卷入1980年的光州起义。其实，今天正是1980年5月18日光州起义22周年纪念日的前夕。”

“pan'gol”，也就是反威权示威运动，是由位于首尔东南方几小时车程的光州这个岛屿都市的学生们带头行动的。早在1980年的大示威之前多年，光州便已是反压迫行动的温床。1929年，当地发生了一场抗议日本占领朝鲜的学生示威，日本陆军残酷地镇压了这场起义，但它已经鼓舞全朝鲜的人民站起来反抗入侵的部队，并终于把他们赶出这个国家。1980年，学生们暴动反抗威权统治，但这一次不是一个占领国的武力，而是韩国的军队残酷地下手镇压了这场示威。依照官方说法，至少有两百名学生死亡（相信真正的死亡人数是这个数字的许多倍），超过一千人受伤，还有数千名被捕。军方

对示威的镇压引发了整个韩国各个亲民主团体更为广泛的暴动,八年后,这一波波暴动在一场学生和工人领导的群众运动中达到顶峰,结果带来了横扫全韩的民主改革。

"因为在光州暴动中扮演了关键角色,金大中被审问并判了死刑。"另一名政治系学生海接着说,"幸好,独裁者全斗焕给他减了刑,金大中才能活着看到我们的国家变成一个民主国家,甚至当上了总统,并且借着他在民主改革和在统一韩国方面的贡献而获颁诺贝尔和平奖。在流亡和坐牢的那些年头,他把儒家的中庸之道发挥得愈益深刻。他以一种高贵的方式去控制、管束他的激情,不让自己为激情所支配。他不容许自己被仇恨、厌恶或报复心吞没,用载的话来说,他为了人类更大的善而'忍耐和过滤自己的欲念'。他的关怀就在于建立一个真正的民主体制和推动正面的社会变革。"

"但那已经是过去式了,"名叫崔的学生冷冷地嘲讽道,"在某些方面,金大中已经变得和他的前任一样喜欢搞破坏性的操纵支配。任期的第一年里,他逮捕了近四百人——这个数字是他的前任的三倍以上。他在当选前说过要废除威权统治,但现在威权统治对他有好处了,他就不时地拥抱一下威权统治。他的确特赦了许多因抗议威权统治而被关押的囚犯,但还有很多人至今仍被关在牢里,因为他们拥护一些不太受欢迎的主张,他认为那些主张对于他现在所想要的那种社会——那种吸引外来投资、保持经济扩张的社会——来说是一种危险。金大中正达到介于一种压迫式的稳定与一种很有限的自由两者中间的一个中点。我想这种形式的中点较近于恶而非德,并且背离了儒家思想。"

他旁边的女子钟说:"直到今天,独裁者时代公布实施的那套国家安全法还压在我们头上,而且仍被漫无节制地用来践踏我们的自由。金大中曾用它来逮捕关押反既得利益的示威者,还用它来秘密监视那些被政府认定为对国家安定有威胁的已经释放出狱的良

心犯。”

实施了五十多年的国家安全法，让韩国的领导人可以随心所欲地关押那些被他们称为威胁大韩民国国家安全的民主运动积极分子。金大中还是反对党领袖时曾指出，一旦当选总统，他就会废除这部法律；但到今天他仍完整地保留着它。国际特赦组织2001年关于大韩民国的报告中说，金大中“关于国内政治与司法改革的承诺，包括对国家安全法的一次重审和一部人权法的实施，都没有兑现”。该报告还说：“大多数政治犯仍旧以依据国家安全法那些语焉不详的条款为由被继续关押。以过度的暴力镇压工会示威的情况仍持续，许多工会干部被逮捕。”此外，该报告说，直至今日，政府仍继续使用安全监视法（Security Surveillance Law）“控制、监视前政治犯——包括前良心犯——的行动。在该法之下，获释后的囚犯必须定期向最近的警察局报告，接受对其迁徙自由的限制，并被禁止与前政治犯会面或参与示威——尤其是政治性的示威”。

这时，钟对我说：“政府曾经尝试要使学生不再参加工会的抗议活动，我们的经济在垫底的位置上熬了几年之后，现在成了亚洲第一名，我们的政府不想让任何东西扰乱这个现状。但我们的工会在抗议，因为他们的会员必须每周工作六天，而且许多是在‘血汗工厂’的条件下工作，所以我们支持他们。我们是惟一一个所有办公室和工厂都会在礼拜六上班的发达国家。我们的工人要有自由的时间去享受他们的劳动果实，而不是只有‘忍耐’，像个奴隶那样生不如死。但政府想‘管制’他们，把他们弄成像机器人一样。一个社会必须在‘贡献于国家经济’和‘有时间投身于自己的追求及兴趣’两者之间，有一个平衡点或中间立场，我们离这个目标还远得很。”

停顿了一会儿后，郑说：“问题是，从我们还是小孩子的时候开始，就被老师和父母灌输了这样的观念：韩国式的儒家中庸之道，就是乖乖服从成年权威人物的管束。我们的社会非常强调毫不质疑

的服从，你要照那些在你上面的人的意志过滤掉一切自己的欲望。在我们的中小学里，体罚是一种历史悠久的传统，老师可以强迫要求无条件的服从。因此我们很小的时候就学习到要过滤掉任何独立思考的欲望、不管权威人物说什么都乖乖照做，不然便遭到严厉的体罚。大多数父母希望孩子们在教室里被处罚。他们说如果老师不能管教小孩，他们就学不会中庸的举止。”

“韩国现在正有一场禁止体罚的运动，”崔说，“但是宪法法庭——也就是我们国家的最高法院——最近裁定体罚是恰当的，而政府也支持这项裁定。真是可悲！因为这是提倡一种建立在恐惧以及有管孩子的权力的大人们对于最容易受伤害的小孩们的威吓之上，那种所谓的中庸行为，而不是提倡真正的儒家思想所主张的那种能赋予力量的（empowering）自我约束。”

乔治城大学（Georgetown University）亚洲研究主任戴维·斯特恩伯格（David I. Steinberg）写道：“暴力是韩国社会的风土病，虽然大部分的暴力隐匿在所谓‘儒家式恰当及正式的人际关系与行为’这套冠冕堂皇的门面后头。而且其迫害的对象不只是学生或男人，针对妇女的肉体虐待也呈现为一种无可阻扼的普遍模式……”对曾在韩国教过书的斯特恩伯格而言，这种随处可见的暴力迫害源于学校里历史悠久的体罚传统：“假如学生曾经遭受肉体虐待，就算是基于权威认为正当的理由，这种模式仍会深深地烙印在他们的脑中。”更糟的是，假如老师灌输给学生最“有效解决问题的办法是体罚”这样的观念，恶性循环便会不断继续下去。斯特恩伯格相信：正因为老师们现在是问题的一部分，所以他们也将在矫治这个现象上扮演“变革的工具、作为真正的领导者”这样关键性的角色。在师生关系方面，斯坦伯格说：“没有人宣称学生和老师永远是平等的，但如果我希望教育真能达成它的目标，那就必然需要一种相互尊重，毕竟，本来就有或应该有一种人与人之间基本的平等存在。”但是当学生们

持续地恐惧处罚，则“与对知识、对自由探索和对守礼精神的尊重等概念有必然关联的（那种整体气氛）就会消失”。

我们这场讨论的参与者之一朴说：“我们国家还有另一些背反了真正儒家中庸之道的伪善。比方说，孔子告诉我们应该在如喝酒之类不好的癖好上有所节制，因为它会使社会衰弱，但我们这里酗酒的比率却愈来愈高，特别是在男性方面。”

医学期刊《美国精神病学》（*American Psychiatry*）中有一篇比较亚洲各地酒类消费的文章报道说：“韩国的酗酒比率比中国台湾地区高出三倍”，尽管这两个地方都接受“中庸和节制的儒家道德伦理”。韩国的主流男性文化“不仅宽容，甚至鼓励以喝酒”为“男性的气魄、力量和支配”的象征，但在持守儒家价值体系的地区，“喝醉酒不仅遭人非难……还被认为是堕落和人格软弱的表征。”

这时参加了民主示威运动的哲学系学生熙说道：“直到不久前，我们还是一个贫穷的社会，我们过去生活得极为俭朴。如今，我们是个富裕的社会，而我们却贪求愈来愈多的物质。我们要一切让人舒适的玩意儿，好像你们美国人有的我们要有，日本人有的我们也要有。我们已经从一个极端跑到了另一个极端，彻底迷失了中间点。尽管这些极端显然违背儒家思想的精义，我们却还宣称自己是个奉行儒家思想的国度。”

“可是，学生和工会的示威有时候不也显得相当暴力、相当极端吗？”我说这句话是本于这样的事实：近年来学生的示威已经把与韩国政府安全部队的暴力冲突当成一个节目，某些学生在示威中用上了瓶装汽油弹（Molotov Cocktail）和钢管。“这些做法怎么符合儒家的中庸之道？”

“我不认为示威是走极端，”熙说，“虽然政府把它抹黑成那样。我们绝对不比金大中在我们这个年纪、领导同样的示威时更偏激。你必须极端地有纪律——自我的纪律和团体的纪律——才能让这

些示威产生效果。"

他皱起眉头,好像对自己的回答很不满意,然后说:"好吧,我想示威就某种意义来说的确是极端,但我认为如果我们要实现我们期望的那种开放社会、尊重一切人权的社会,有时候必须采取极端的手段。从这一点来说,我可能和孔夫子不一致,我想你不能总是站在中间。我想,'你必须一贯地坚持走中道,绝不可与之须臾或离'这种观点本身就是一种极端的观点。我认为你必须知道什么时候有必要走极端,什么时候不要走极端。"

一段相当长的停顿之后,名叫安的学生说:"我同意他刚才说的,不过我想还有另一种中道值得我们追求。"

她接着说道:"我们在座的人当中有些是佛教徒,而韩文的 chun yo(中庸)关系到我们的佛教信仰。chun yo 的意思是'采取中间'(to take the middle),对一个佛教徒来说,'中道'讲的是避免非常特定的极端,而不是避免所有的极端。比如说,我们避开禁欲主义和贪婪欲望的极端,尽力找出'个人独自发财'与'帮助整个社会发财'两者之间的一个中间立场。"

"我想这种中道是一种较高明的道,"她说,"因为它能为社会上所有人带来更大的喜乐与满足。"

中间点和中间立场

身处韩国民主运动漩涡中心的金大中,虽然还很年轻,却让当权的威权政府认定他是如此严重的威胁,因而将他逮捕,并让他花了14年时间流亡、被软禁和坐牢,包括在隔离幽禁中度过许多个月。虽然被隔离,他仍被允许每天写一封信回家,就在这些"狱中书信"中,金大中作了他第一次哲学论评:"今日想要借由极大化消费和拥有来获得快乐的人类,"终究"只能尝到失败和异化"。金大中盼望

一种有志于确保每个人都能满足其基本需求,以至让每个人都有机会去成就用钱买不到的那种快乐与成就感的社会。但金大中总统领导下的今日韩国,却在前所未有的经济富裕带来的阵痛中,挣扎、蹒跚地朝向他曾经谴责过的那种"极大化消费和拥有"的极端前进,它已经迷失了金大中身为一位积极分子时有志实现的,也是今天许多参与这场对话的人有志于献身实现的那种理想的中间点——在物质和非物质的满足之间达到平衡。[1]

还在狱中时,金大中写道:"政治的真正宗旨是去确保受压迫者和穷人的权利与生命,并帮助他们变成政治的主角。"但就职总统之后不久,金大中就特赦了几位前任总统,并且对受压迫者和穷人活得有起码尊严的能力造成了极其深重的浩劫。金大中在他的狱中书信中说:"即便是那些习惯去迫害人的、那些惯常以暴力行事的人,也应该被免除他们的罪孽,容许他们去参与。"既然金大中在与过去的夙敌妥协方面走到了极致,他似乎也应该在对今日的政治、工会和学生运动积极分子这些精神上与他一脉相承的人展现宽大仁慈——"免除他们的罪孽"并"容许他们去参与"——这方面做到同样的,甚至更大的程度。假如他在上述两方面都走到了极端,而不是单单为那些最不配的人效劳,或许他会创造出一个极富想像力的中间路线,推进他在狱中表达的那些可佩的理念和目标。

犹他大学历史学教授纳米·李(Namhee Lee)提到:韩国的学生运动是"韩国社会中最重要的政治行为者之一",也是一种"良知的力量"——或 yangsim seryok。他写道:"很像以前的东欧异议分子,"韩国的学生积极分子"是'道德上优越的',因为他们说出大家心里的话,毫不考虑后果"。我会更进一步地说:他们勇敢的行为激

[1] 金大中的任期在2003年1月结束,继任者为卢武铉。

发了所有其他的人产生一种心灵上的变革，甚至是一种心灵上的觉醒。这些民主运动者极为谨慎地考虑他们行动的后果；他们心甘情愿地把生命放在前线，脑中所想的只有国族的长远利益。更重要的是，这些学生在“宣称自己为良知的声音和民众(minjung)的真正代言人”之时，并没有像纳米·李(*Namhee Lee*)教授主张的那样宣称自己拥有道德上的优越性，而是在站上道德的崇高位置时，发愿去建立更平等的、没有一个人天生就“优于”任何旁人的社会。

罗伯特·迈尔斯(Robert Myers)在《浪潮交会中的韩国》(*Korea in the Cross-Currents*)中提到：孔夫子本人“提倡一系列德性”，其中之一是“以仁为宗”，他将这个概念定义为“伙伴感……一种强调在每个个人之间的私人及社会联结纽带的观念，并可扩充到团体与团体之间的联结纽带观念”。但是，我认为中文的“仁”字——韩文为ren——应翻译为“人类之善”(human goodness)，表示“所有的人类互相把对方当成平等的、有同样资格过一样有尊严、有希望的生活的人类来考虑，并且依据这个思路相互对待”这样一种至高无上的德性。[1]迈尔斯指出：孔夫子说仁要求“刚毅木讷”[2]。这个刚毅(坚忍)与木讷(节制)的糅合，似乎是儒家式中庸理念的实践。那些奋力追求“人类之善”的人似乎已经发现了一种中道——在其中，他们经由努力去解放他人，同时也就进一步解放了自己。

---

[1] 整部人类史中当然有许多站在权力和特权地位上的人，以一种不平等的方式对待他们周遭无权无势的人。他们对待后者的方式，仿佛认定后者不应该能像他们自己喜欢的那样过着有尊严的生活，而且他们确实用尽了一切可能的手段去阻挠这种情况出现。假如真的发生了局势逆转，他发现自己处在更易受伤害的地位时，一旦他们被一种比自己以前对待被压迫者的做法更宽大的方式对待，很可能就会有一些人感受到一种社会良知的顿悟。虽然这种情形绝非必然，甚至称不上常见，却是曼德拉和金大中以宽恕及妥协代替处罚在他们之前的压迫者时所期望发生的情形。不过，我怀疑一些形式富于创意的、以促进改过迁善为目标的处罚——例如，至少对一名国家的压迫者“判处”终生为他所压迫过的人做小区服务的处分——可能是达成这个目的较佳的手段，远胜过让他们彻底逍遥法外。

[2] 作者的原文直译为“不屈的坚忍和质朴的节制”。——译者注

哪一条路是中道?

和苏格拉底一样,佛祖没有留下任何文字作品,而是让他的弟子和仰慕者忠实地记录他的话语。依照这些语录的记载,佛祖曾告诫世人避免极端、持守中道。在 *Dhamma - Kakka - PpavattanaSutta*,或称《转轮论》(*Discourse on the Turning Wheel*)中,佛祖训勉五个和尚避免两种极端,即"耽溺于娱乐和贪欲的一生"及"奉献于禁欲苦行的一生"。要避开这两个极端,佛祖说,必须去发现"中道的知识"。在佛祖看来,这条中道与"八正道"完全是同一个东西,人在其中能培养一些"高贵的德性":正确的理解、正确的抱负、正确的言论、正确的行为举止、正当的生计、正确的努力、正确的警醒或意念,以及正确的冥思或入定。佛祖说,循着这条中道,"可导致洞见,洞见导致智慧,而智慧导致平静、知识以至大彻大悟、以至涅槃。"当一个人到达"涅槃"——即开悟——之境时,佛祖说他将会知道四项"崇高的真理":生命就是 dukkha,即苦恼;一切的苦恼源于对现实的真正本性无知,以致产生不必要的贪婪妄想;要挣脱人类苦恼枷锁的不二法门,就是借着看清现实的真正本性来超越这些贪婪妄想;想做到这一点,办法就是追寻崇高的"八正道"这一条中道。

越南佛教僧人一行禅师(Thich Nhat Hanh)——他为调停南、北越争端所作的不懈努力,激发了金恩博士在1967年提名他角逐诺贝尔和平奖——曾经提到:在《转轮论》中,佛祖想劝谏那五名禁欲苦修的和尚不要有"禁欲苦行是惟一正确的做法这种观念",佛祖"曾亲身体验到,若你毁坏了你的健康,你就没有力气去了悟通往"中道的门径。在佛祖看来,人不应该履行极端的禁欲苦行和唯心主义,就和人不该彻底地自我耽溺一样;人应该致力追寻的是先要求发展人的精神、知识、道德和肉体能力,然后再加以训练的那种中道。

因为试图缔造持续的和平,而在1966年同时被南、北两方政府谴责之后,40岁的一行禅师离开越南流亡异乡。他敦促人们"在数以百万计的人正挨饿之际",不要累积财富,也不要"把名声、利润、财富和感官享乐当成你生命的目标"。他的生命理念——"活得俭朴单纯,把时间、精力和物质资源分给那些有迫切需要的人"——引起了散布世界各地、属于诸多不同宗教和文化传统而有良知的人们的共鸣。

不过,他接着又说道:如果我们要追随那条中道,就必须学习"知道我们肉体和心理的极限……"我不由得感到奇怪:如果我们不去试一试,又怎么知道这些极限是什么?我并不是说测试任何一种极限都是道德的——但是假如那些极限是指我们去"做好事"的知识或创造力时,那又当如何说?我开始念大学的时候是电机系,只因为我对电机很在行,但在最后一刻,我改行念人文,因为我想搞清楚我还能做好哪些其他的事,并且弥补自己平庸的公立中学教育经历里留下的一堆咧着大口的知识空白。这个航向未知的学术水域的决定,把我送上了如今仍在走着的这条路,引导我走向原本可能想都不会去想到的一种特定的职业追求和社会使命。

如果我们不或深或浅地测试一下自己的能力,似乎免不了会碰上给自己和给我们的社会划地自限的危险。不对我们去强化、扩大和培育我们最富人道精神的抱负的能力,强加上一套既定的尺度,似乎是一个开放社会的核心支柱之一。历史上有许多我最崇敬的人物,都曾在测试自己的极限时采取极端的手段——经常不免以他们的性命作为赌注,金大中就是其中之一,一行禅师亦然。

是不是可以说他们并没有采取任何极端的行动?是不是应该说他们借助非暴力的手段去建立一个持续和平的努力,根本不算是极端手段呢?

《时代杂志》刊登的一篇文章里,小说家兼首尔延世大学韩国文学教授马光顺(Ma Kwang Soon)写道:在韩国,"权威文化仍占据支配地位",而要克服这个问题的"终极解决之道","是让韩国社会拥抱多元主义和容忍表达自由。"他说这是一场仰攻的苦战,因为韩国人至今仍旧"被19世纪的儒家心态牢牢攫住……那种心态偏好……权威主义,对外国的文化影响闭关自守"。

尽管某些站在权威地位上的韩国人显然被一种权威主义的、遭曲解的儒家思想给"牢牢攫住",我却不认为这段话适用于韩国大多数年轻人——至少在我遇过的年轻人中没有任何一位是那样的,相反地,他们正尝试去复苏一种真确得多的儒家思想。而且,年轻的韩国人对于外国的文化影响绝对没有丝毫的闭关自守——实际上刚好相反。

更重要的是,他没有提及另一个在韩国仍旧强势的传统——大乘佛教,这其中可能蕴含着足以克服他认为阻碍韩国进步的那些力量必需的德性。佛教的慈悲之德,加上它在传统上赋予女性的平等角色,具有实现一个理想的佛教社会的潜力。

肥胖的国家

"中庸是否就是自制?"一个年轻的女学生问我。

"你为什么会这么想呢?"在差不多13名其他学生和约七位当地住户的睽睽众目之下,我反问道。这里是亚利桑那州的坦佩(Tempe),一个中型都市,相对于与它接壤的那个不断扩张的菲尼克斯(我和妻子在那里卜居了一年)和其他临近的都市,这里有许多部分是相对地依顺着周边的沙漠环境发展起来的。作为亚利桑那州立大学(Arizona State University)的所在,坦佩被一些本地人自豪地称为"坦佩人民共和国",借以标榜他们这座城市是在一片保守派主

政的沙漠里一个进步主义的绿洲。我们坐在一个内部装潢极漂亮——穹窿式的屋顶、橡木镶版墙壁及彩绘玻璃窗户——而外部极其丑陋的咖啡厅里,它的前任屋主——一家连锁药房——留下的那套枯燥乏味的建筑景观还没被翻新。

这时那名学生对我说:"七天当中有六天,我很小心地注意我吃的任何东西,发疯似的计算每一个卡路里,决不让任何不健康的东西进我的嘴。然后,在第七天……我去吃一个自助餐,好好狂欢一下。之后,我做足够的运动,才让自己不会像原来可能变成的那么胖。但我总是觉得有罪恶感,然后感觉想吐。"

她接着说:"我不知道我刚才说的有没有直接回答你的问题,但我真的很奇怪:为什么我可以在大部分时间那么遵守中庸之道,然后在每个礼拜的一餐里如此违背中庸之道。"

"或许你在一周里面其他的时间中庸得太过分了,让你想在一餐里大大反叛一下。"另一位学生、也是我们苏格拉底咖啡馆的常客莎拉说。她的话引来同学一个促狭的眼神。

莎拉继续说道:"其实,如果你注意你所吃的任何东西,还狂热地计算卡路里,那就一点都称不上中庸了,那是极端主义。你要么就卯起来不吃任何不好的东西,要么反过来像猪一样海吃,一周里有六天你在一个极端,有一天在另一个极端,你从极端地自制跑到极端地缺乏自制。所以说,中庸不可能只是自制。"她说话的对象——那位女生——仔细想了想她的话,然后深深地点头。

接着,莎拉对我们所有人说:"我想中庸与平衡的关联,至少和它与自制的关联一样大,而且不单只就吃喝来说是这样,对你买任何物质的东西、用任何自然资源,甚至就你整个生活方式来说都是一样的。"

这段话引起一位令人难以置信的矍铄硬朗的老先生麦克斯(他从非尼克斯的家,骑着单车冒险跑了15英里来参加这场苏格拉底咖

啡馆!)说:“中庸这东西老早就在美国消失了。看看我们的消费方式,远远超过了任何一种适足或者必需的程度,再看看我们——不只是那些公司的大亨,也包括小股东们——对于大公司的超级巨额利润,对超级大轿车、超级大商店、超级豪宅的那种贪婪渴望。”

他接着说:“我们不要任何限制,所以我们不锻炼意志力——一种实践中庸之道的关键品性。”说到这里,他先环顾了一下四周,确定他不会冒犯到任何一位在座参加对话的人,然后加上一句:“所以超级大自助餐和超级大胖子才会随处可见。”

社会批评家艾瑞克·西洛瑟(Eric Schlosser)在他的畅销书《快餐共和国:快餐的黑暗面》(*Fast Food Nation: The Dark Side of the American Meal*)中说,虽然“美国的基因库在过去数十年中并未发生重大的改变”,但美国人生活的方式、饮食的方式却发生了急剧的变化:“今日美国的肥胖率是全世界工业化国家当中最高的。”2000年他出版该书时,“超过半数的美国成年人与差不多四分之一的美国儿童……肥胖或超重”——而且这两项数字还在继续攀升。而这种情况的恶果,他说:“远远超过了不快的情绪和自尊的低落。如今,肥胖已成为仅次于吸烟的死因。”

“假如‘大怪物’如今已经成为我们社会的常态,我们能不能立论说这是中庸的呢?”我若有所思地说。

麦克斯摇头。“绝对不行。中庸这个词根本摆不进这个等式里头。我们这些人是反中庸的(amoderate),我们就像伊壁鸠鲁一样是享乐主义者。”

其实不是伊壁鸠鲁,而是公元前5世纪及公元前4世纪一群名为昔勒尼学派(Cyrenaics)的哲学家,首创了麦克斯所指涉的那种漫无目的地暴饮暴食的享乐主义哲学。昔勒尼学派信奉一种非道德的“百无禁忌”行为法则——无论任何事物,只要能带给他们欢娱,尤其是肉体感官上的欢娱,统统可以接受。另一方面,伊壁鸠鲁却服

膺一种非常中庸的,甚至可说是禁欲主义的伦理,因为他觉得这些德性能够导致最大的个人成就或者最大的喜乐满足。在伊壁鸠鲁看来,认清一个人真正需要被满足的欲求是如此之少,就是通往喜乐的途径。

“所以你认为,”我对麦克斯说,“中庸是……”

“就是设下限度——针对你吃的东西、你买的东西、你用的东西、你开垦的土地、你从一笔生意上获利多少,或随便任何一件事情,”他说,“极端正在毁灭我们的国家。中庸是通向一种健全的生活方式的关键。”

“所以你反对极端主义,在你看来那是中庸的背反,对吗?”我说。

“正是。我们必须回头去做一个俭朴的民族。”

“你所主张的是极端的俭朴,还是中庸的俭朴?”我问。

“极端的。”他毫不考虑地答道。然后,他一边想着一边说:“喔,所以你是说我不够中庸啰。”他皱皱眉,然后笑道:“好吧,我猜我的确是这样。我是对我的生活方式设下了极端的限度,但我批评的人正好相反,他们不要任何一种限度。”

佛森义在《苏格拉底的人文主义》中写道:苏格拉底相信无限度的欲望或激情“只会带来痛苦,因为没有限度的东西是不可能被满足的;结果,放荡的生活变成一种奴隶的生活,没有任何的满足可言”。但我们是否必须驾驭自己一切的激情与欲望?我是否必须克制我对好书、精彩的对话、高妙的思想的激情?除非苏格拉底的意思是我必须发展和训练自己较具建设性的激情,以便使我能够更加充分地享受它们,并从中获得更大的益处,否则我碍难苟同。

这时我问道:“你怎么知道自己在实践中庸之道?”

“你知道的,因为你在走一条极端中间的路。”与会的学生佩吉说。

"你能举个例子吗?"

她想了一会儿,然后说:"好。我常在想从小被父母灌输的道德观。我从小就相信我应该保持处女之身一直到结婚,我不可以喝酒,我不能看所谓的色情电影。住在这边的校园里,是我第一次离开俄亥俄州他们的翅膀底下。我现在已经大三了,和刚踏进这个学校时比起来变了很多。刚开始,我从没想到要去打破从小被灌输的那些道德观,但我想我已经打破了每一项他们曾经想灌输在我脑袋里的道德观。"她的自白让人快乐不起来。"我想我有几次做得太过分,失去了理智,但我第一次觉得这么的……自由自在。"

"但经过了一年的派对过多、各种事情也都干得太多的生活之后,我了解到这不是我喜欢过的日子。我不想像我的父母一样,但我也不想和他们完全相反,两种极端都让我很不舒服,所以现在我已经发现了适合我的中间立场,那为我带来平衡,我再也没有玩得太野。我还是玩得很凶,却没有失去理智,而且现在也很用功读书。"

"我发现了自认为是生命里的中庸之道的做法。它不是我父母对中庸的道德规范的想法;另一方面,它也不是我一些朋友的想法,他们认为我最近太'有德'了点。不管怎么说,我认为那是对的——至少此时此刻我是这么想。那是一种我亲身去发掘出来的东西,但在其他人看来,我的规范可能不算是中庸,因为他们的价值观各个不同;有的人可能极端保守,有的人比较自由。所以我想,每一个人都对'中庸的道德规范'或'中间立场'究竟应该是什么怀有不同的想法,但我们还是有'中庸是某种中间的立场'这样一种类似的观念。"

希腊哲学家亚里士多德——苏格拉底的崇拜者及柏拉图的学生,曾创立自己的学院吕克昂(Lyceum),致力于观察自然世界并加以哲学理论化——发展出一条"中庸信条"(Doctrine of the Golden Mean)。在其《尼各马可伦理学》中,亚里士多德断言一个奉行这项信条的人,永远要选择在"过度"(excess)与"不足"(deficiency)两种

极端当中的一条中道。亚里士多德说,德本身"是一种涉及理性的选择状态,其内涵介乎两种缺失,一个是过度,另一个是不足……当中的一个中间点"。然而,亚里士多德说,在某些情况下不适用中间点,因为有一些落在过度与不及的范围之外的邪恶堕落例子存在,这类情况里不可能容许我们达成一种有德的中间立场。这类不适用中间点的情形,他说包括"遂行不义、怯懦、放肆无度,因为如果在这里也可以适用中间点的话,那我们就会有一个过度的中间点和一个不足"——那就是今天这场对话里有人称为"反中庸"的状况。

一段较长的停顿之后,正在念博士的雪莉评论道:"我们刚才所说的这一切,好像只要一碰到中庸这个题目,就免不了和习惯有关。中庸是一种处在极端之间的习惯。如果你耽溺在某些领域,不一定表示你是一个极端分子。你必须把你的习惯放在周遭环境里,并且当成一个整体来观察。如果你耽溺在某些领域的享受里,但同时在其他领域弥补你的耽溺,你还是可以算得上中庸的人。一切都要看情况而定。就好比说,如果你酒喝得太多,但不抽烟,这不表示你是中庸的人,因为不抽烟不能弥补你的酗酒过度;但是如果你吃得太多,然后剧烈地运动,就是在弥补你的饮食过量,那便还是可以算中庸。我想,要判断你是否合于中庸之道,你必须观察你所有习惯的总和,因为中庸是一种负责任的习惯。"

反刍了一会儿之后,杰夫——已经三十开外但仍与父母住在一起,曾经告诉我说都长这么大了还不知道自己想干什么的人——这时开腔道:"这话可能有点离题,但我一直在想我是怎么把父母搞得快疯掉的。我总是跟在他们后头把灯关掉,只要他们放水流得超过必要的程度,我一定会讲他们的不是,我回收所有的东西,我穿衣服一定穿到破为止等。父母认为我是个极端主义者,但我不认为自己

极端,我只是负责任。我想假如你走中庸之道,你的目标或目的就是负责任地吃、负责任地运动、负责任地利用不可恢复的自然资源、负责任地进行性行为、负责任地耽溺于享受。这意思是说你必须明白你行为的后果,并且想清楚它们会对其他人造成什么影响。"他很快地补上一句:"我不是说自己一向都做到这些准则,只是说如果你想努力实践中庸之道,那就是你该针对的目标。"

这番话触动了他朋友凯斯的发言:"这些话让我想到足够(enough)这个词,中庸似乎和你那套足够哲学是分不开的。一旦你有了足够的食物、足够的衣服、足够的栖身之处、足够的钱、足够的快乐、足够的爱,那就会是你测量什么是中庸的晴雨表。"

在我们的对话一开始时发言的那位女生说:"但有些东西我永远觉得不够呀——爱永远不够、知识永远不够、一天的时间永远不够。觉得你拥有的好像永远都不足够一定是坏的吗?它可不可能在某些时候是个大善呢?"

过度的过度,不足的不足

有没有可能让美国社会倒回到某种中庸的伦理?这是值得期盼的吗?

比如说,我们会不会要那些主导我们市场经济的掌舵者改变航向,并且开始服膺一种以中庸的企业利润为本的伦理——亦即一位参与讨论者所说的"足够的伦理",而不是一种当中根本没有所谓足够的利润、足够的生产力或足够的成长这种东西存在的伦理?

一篇刊登于2002年7月2日的《今日美国》(*USA Today*)上的访问中,当时的证券交易委员会(Securities and Exchange Commission)主席哈维·皮特(Harvey L. Pitt)说了这么一番话:"我们正从市场呈现高度的且可能是过度景气的时期走出来……我不想去谴

责美国企业,但我的确要批判这项事实:在1990年代的过度繁荣时期,人们真的迷失了基本的价值观。"

说得更准确一点,因为人们先迷失了基本价值观,1990年代的"过度景气"才会成为过去。

2002年7月17日,联邦储备局(Federal Reserve)主席艾伦·格林斯潘(Alan Greenspan)因大胆承认"美国商业社群中的大部分人"已经被"具传染性的贪婪"牢牢控制的直言不讳而广受赞誉,但格林斯潘未能指出:他为了追求无止境的"成长",把利率维持在反常的低水平以怂恿极端的消费者支出,而不实施鼓励合理消费与审慎储蓄的中庸政策,肯定可以被认为是一项引发他所谴责的这种过度的"具传染性的贪婪"的触媒。更值得忧心的事实是:放在美国历史的脉络里看,今日的美国人已经变得贪婪得多,而且他们有更多"大道"去"表现"他们的贪婪——还有,在今日美国可以见证到的那种贪婪,像极了过去一些伟大文明开始走向无可扭转的下跌循环时发生过的贪婪。

在1748年出版的《论法的精神》中,法国政治哲学家孟德斯鸠——又名查尔斯-刘易斯·德·赛孔达特(Charles-Louis de Secondat)——说:"商业的精神"(spirit of commerce)必须连带着"俭朴、经济、中庸、工作、智慧、静谧、秩序和规则的精神"。孟德斯鸠说商业在社会中的角色,是"使每个贫穷的公民都能获得足够的舒适,以便让他们能够和其他人一样工作,并且把每个富裕的公民带到一种中间的水平,致使他需要去工作来保有他的财富或获取更多的财富"。虽然上古时代"经商的雅典人"早已体现了这种中庸的伦理,但他们终究远远地偏离了一条中庸的大道——商业界的领袖拒绝一切对他们与日俱增的贪婪的限制,而这种情况,孟德斯鸠断言,导致"不平等的乱象"(disorders of inequality)的"迅速上升"——终将由内而外地土崩瓦解。许多与这些模式类似的情况,正在今日的美

国以及其他富裕的民主国家重演。

有没有任何特例能够豁免于遍布在企业界及所有属于这一领域的人那种"传染性的贪婪"呢?有没有任何角色模范值得我们效法呢?微软总裁比尔·盖茨如何?在《新帝国主义者》(*The New Imperialists*)一书中,出身《华盛顿邮报》记者的作者马克·雷波维奇(Mark Leibovich)提道:盖茨"开始尝试去拯救世界"之际,经由他的比尔与梅琳达·盖茨基金会(Bill and Melinda Gates Foundation)"献出了一大笔价值数十亿美元的微软股份"。这个基金会拥有"总额近250亿美元的资产",并且正在从事"规模堪称席卷全球的努力,以图遏阻疾病的传播和促进计算机的普及"。雷波维奇写道:"可以想见,人们对于任何一个捐献了235亿美元的人,免不了有许多对其动机的质疑,有些人认为盖茨快速增长的奉献是一种修补形象的尝试,"是一种"消炎止痛剂,用以缓和他的竞争对手和政府对他的妖魔化,以及他比任何人都有钱这个事实所引来的一种标准的嫌恶感"。雷波维奇描写了盖茨、他的父亲、他的妻子和一位合伙人如何形成一个属于四人的"充满活力的沙龙",决定着这235亿美元——"以及在这些钱所从出之处更多的钱"——将如何用来主导美国慈善事业的方向。

这真的是一个"充满活力的沙龙"吗?或者,它应该对来自不同的生活层面、有着不同人生经验的群众所提出的诸多分歧观点开放,才会稍有可能"充满活力"?假如盖茨的沙龙有多一点活力,或许某个参加者会建议他将其产品减价、赚取比较少的利润,让比他穷得多的广大消费者有更多余裕去决定自己的钱要怎么用。

本杰明·富兰克林可能是一个高明得多的角色模范。他不只是发财的商人,也是大科学家和更伟大的政治家,以及惟一签署了引导美国独立建国的全部四份主要文件的人。阿尔弗雷德·欧文·

奥德里奇(Alfred Owen Aldridge)写道:虽然富兰克林的伦理“反映了适用于一切社会阶级而强调个人努力工作的清教徒伦理”,它也“实现了没有协力行动和社会责任便不可能达成的普遍的人类舒适与尊严”。

托马斯·弗雷明(Thomas Fleming)在《不畏雷霆的人》(*The Man Who Dared the Lightning*)中提到:富兰克林相信“最大的恶行之一……就是他所谓的‘漫无目标地追逐财富’”。富兰克林有一种“足够的伦理”。他“坚信一个人一旦累积到足以确保自己和他的家人能拥有……中庸的舒适钱财时,一个好公民就应该转而去服务公众”,并将自身奉献于“改善一般人的境遇”。富兰克林激励了无数和他同一时代的人,与他一块儿实践这种伦理。

对穷人来说,过度浪费根本不算是一个选择。诺贝尔奖得主托尼·莫里森(Toni Morrison)在第一部小说《最蓝的眼睛》(*The Bluest Eye*)中写道:对穷人来说,“流落街头”、被扫地出门这种似真似幻的前景,“削除了”一切过度的诱惑。“假如某人吃得太多,他终有可能流落街头。假如某人用掉了太多煤炭,他终有可能流落街头。”假如我们统统实践这样一种伦理将会如何? 如果我们不这么做,会不会有一天“终于流落街头”?

如果我们对这个国家整体财富的衡量,有一部分是基于能够实现“拥有自己的家及拥有好的医疗保健”这样的美国梦的中低收入人口增加了多少,那将会如何? 就化学制药产业来说,如果“成长”的计算有一部分是基于他们如何能够以便宜的价格将他们的产品分布到大部分人口中,并获取比较微薄的利润,那将会如何? 就食品业来说,如果成长的估算有一部分是基于他们的产品对消费者的摄食健康产生了什么样的贡献,那将会如何? 如果整体经济增长的计算,有一部分是依据能挣到至少相当于中产阶级、活得下去的薪水人数有没有增加,那将会如何? 这是唱高调、空中画饼式的废话吗?

一场不负责任的狂宴之后,企业大亨们宣称要追求灵魂。或许,现在他们会被感召去奉行一种富兰克林与其他许多这个国家建立之初人们共有的以理想为本的中庸的伦理。

改变国人的饮食习惯,使他们以中庸且有意义的摄食为准绳,而不以过量且不营养的饕餮为能事,这是件值得期盼的好事吗?

西洛瑟在《快餐共和国》一书中说:我们必须以一种“就地取材的、多样分歧的、正宗原味的、不可预期的、可持续生产的、有利润的——以及俭约的”膳食,来取代那种快餐产业提供给我们的膳食。换言之,它必须以中庸为本——在多寡上、在种类范围上、在获利可能性上、在比重分配上、在选择上,以物产的季节性供应变化为准绳。“人们可以被喂饱,但不被养肥或欺骗。”西洛瑟乐观地说:或许这个新世纪将宣示一种“拒绝被蒙在鼓里、少一点贪欲、多一点同情,少一点速度、多一点常识……认为食物不单只是燃料的观点”的来临。

总部在华盛顿的经济趋势基金会(Foundation on Economic Trends)执行长杰若米·瑞夫金(Jeremy Rifkin)称今日世界这种粮食生产的体系为一大“反讽”,因为它让“发达国家里千千万万富裕的消费者愈来愈多因富裕病而濒临死亡……由于吞噬了太多用谷物喂养出来的肥牛肉和其他肉类;而第三世界的穷人却因贫穷病而濒临死亡,因为他们被阻挡在土地之外,无法种植粮食作物以喂养家人”。举例来说,他报道说:1984 年那场毁灭性的、每天夺走数千条人命的埃塞俄比亚大饥荒,是因为埃塞俄比亚大部分可耕地被用来生产谷物,“以出口到英国和其他欧洲国家喂养牲畜”,而不是用来喂养国内正在挨饿的人民。这真的是“反讽”,还是一种“有的人”彻底不关心“没有的人”之悲苦的恼人表征?

我们能不能把我们的日常生活方式转向一种比较中庸的途径?

这样是不是虽然值得期盼,却并不怎么必要?

美国"独立宣言"的主要作者托马斯·杰佛逊(Thomas Jefferson)从不懈怠地思索着一项议题:假如美国要成为一个不仅是自由,而且在道德上和智力上均卓越的社会,则美国人,不论个人或集体,都必须努力培养的一套德性。如学者尚·雅布洛夫(Jean M. Yarbrough)在《美国之德:杰佛逊论一个自由民族的性格》(*American Virtues: Thomas Jefferson on the Character of a Free People*)中提示的:杰佛逊相信"道德的卓越和公民的德性两者均始于自我管理。在我们能够履行对他人的义务前,我们必须先达成独立并学习实践负责、中庸、忍耐和自制"。

美国实用主义哲学家约翰·杜威写到受他赞誉为哲学家兼政治家的杰佛逊时,提到杰佛逊对于"人民"终究会做出正确的事情这一点不变的信心与信任。杰佛逊的信念"是基于对他所谓人民的'常识'——有时他称之为'理性'——的信心。他们可能会被暂时地愚弄和误导,但只要给他们一点光亮和长一点时间让他们左摇右摆地前行,他们终将走出一条实际上坦直的前路"——那就是苏格拉底和亚里士多德、杰佛逊和孟德斯鸠都会无疑地认定为一条中庸的、也是卓越的道路。

中庸近乎神圣?

德州大学奥斯汀分校荣誉退职教授、哲学家查理·哈茨霍恩(Charles Hartshorne)在其《中庸的智慧:中道的哲学》(*Wisdom As Moderation: A Philosophy of the Middle Way*)一书中,对中庸(middleness)颂赞道:"近来,我们真的有些值得去担忧的重大邪恶存在,"而这些邪恶"关系到我们对于中庸在我们生活一切层面上的价值的低估"。举例来说,许多不可恢复的稀有自然资源被如此不中庸地消

费掉，迫使我们"重新思考许多关于我们生活标准的事物"，并且"更注意地区分我们要过上一个好的生活真正必须有的东西，与我们只是漫不经心地想像出来的必需品"。

对企业界言之，他说："自己享用着巨额薪资却要求工薪阶级接受较低薪资的管理阶层，算不上是值得赞美或效法的模范。或许他们必须树立更好的中庸范例。"哈茨霍恩说他本人就是对其中产阶级薪水感到满意的人，他认为自己的薪资是中庸的。但是，如果他把自己的薪水放在全球的薪资水平中考虑，就会显得高得离谱，一点也不中庸。

在任何一个既定的环境中，我们要如何精确地测度中庸，而不致过度地低估或高估它呢？我们能用哪一种中间值或者尺度，去判断我们的行为是否中庸？假如我们依我们的体型和重量为准绳合理地吃，那就算是中庸吗？

或者，我们根本不该努力做到中庸？在一个半数的人类经常处于饥饿边缘的世界，我们实际上是不是应该吃得远远少于中庸程度，直到全人类都能满足基本营养需求为止？

或者，考虑到愈来愈多扎实的科学研究显示，如果我们实行一种审慎地调配出来但极端俭约的膳食，我们将活得久很多(排除不可预见的因素的话)，所以如果你想长命百岁，一定要奉行一套极端俭约的饮食管制。以你的俭约饮食习惯去平衡你的长寿，这样算不算是中庸的实践？

既然这个地球上的许多部分早已人满为患，立志要尽可能地长寿是一个有价值的目标，还是彻底的荒谬？就算这不是荒谬，它是不是一条不中庸的路，不管你吃得很多还是很少？

许多我最赞赏的、属于各个不同年龄层的人，都没想过长寿这回事；他们在面对生命和生活的做法上极不中庸。他们很快地耗尽

自己，在他们的知识上、人道上与美学上的追求中，紧凑地生活、挚爱与创造，从这个角度来看，他们一点也不中庸。

这对中庸的伦理有些什么启示？

正像任何对于生命与生活的普遍做法，一套严苛的中庸的伦理是太呆板了；在某些情况下，坚持认定中道一定是最好的路很可能适得其反，而且流于彻底的盲目狂热。假如世界上伟大的人道主义推行者与撼动者，都是那种谨小慎微的中庸信徒，那会怎么样？我们可能从来没听过或读过他们的事迹，更不用说被他们激励奋发了。

哈茨霍恩在其著作中讲述犹太教改革领袖之一的拉比·欧兰(Rabbi Olan)曾经回忆道：他认识一个“现代人”，他“对俗世物质的态度是只取用到差不多必要的程度”，惟恐自己用掉了珍贵的资源，以致“让那些只拥有很少或甚至完全没有的人地方……他是一个敏感的人，总是警醒地意识到地球上有那么多人没有任何东西，而且几乎不用什么东西”，因为他们没有东西可用。拉比说：“惟有全世界的人都能具有这样的品性，才能扭转人类冲向自我毁灭的势头。”虽然他相信“人类如此极端的一番新生”希望“极为渺茫”，无论如何还是抱持着希望：“在与我们今天颇为相近的状况下，希伯来先知们提供了一个希望——假如人们正当地行事、亲爱慈悲并谦卑地处世，他们就可能克服大难。已经太迟了吗？希勒尔(Hillel)那句问话的深意就在这里：‘如果不是现在，那是何时？’”

话说回来，当然有极优秀的“过度”存在——例如当你通过考验并扩大了你的天分和能力的限制、你的勇气、你的社会良知等——就和有许多恶劣的“过度”存在一样。

在柏拉图的对话录《卡尔弥德篇》中，苏格拉底结论说：中庸的一个关键品性是知道自己的限制，而要发现这些限制的“核心便在

于自知之明”。做这样的总结时,他没有对一个人能或不能做什么、应该或不应该做什么,强定下任何预定的限制。相反,他所说的是:每当一个致力于达成卓越目标的人在世界中行动时,他会愈来愈清楚哪些是、哪些不是自己的限制——而这场发现之旅将会帮助他在迈向卓越之路上奋进时,将自身的束缚推得更远。

许多人预设:正因为苏格拉底审察了“何谓中庸?”这个问题,他必定相信中庸是一种德性。但一种比较精确的观点是:他觉得为了要知道何时应当以及是否应当不走中庸之道,人必须先知道什么是中庸的行为举止。苏格拉底本人追寻自知之明时,还有他拒绝对“国家的尊严”,以及对在个人自由之上的国家考虑认输之际,体现了不中庸的极致。

正义是什么？

墨西哥式的司法

我置身墨西哥市的特拉特洛可(Tlatelolco)地区——墨西哥话叫colonia,意为“屯”或“围”——的Plaza de Las Tres Culturas,也就是“三种文化广场”。墨西哥市原被其原住民阿兹台克人(Aztec)命名为特诺奇提特兰(Tenochtitlan),是整个西半球一座历史最悠久的持续有人居住的都市。单单在这个都市市界以内的人口就有1 300万以上,而在市界之外不断向外蔓生的郊区里,则居住着另外1 000万以上的人口,毋庸置疑,它是全世界最大的都市之一。几年前,哈佛大学历史学教授约翰·沃马克(John Womack, Jr.)曾如此描述这个过度拥挤、污染而令人迷惑的都市:

> 美国人倾向把墨西哥想像成一个充满异国情调的地方,让他们得以无止境地幻想它。但墨西哥是真实的,它广大、复杂,多数为天主教徒,仍然相当老式,但无论如何大体上仍是现代的、算是贫穷的一个国家……撇开1930年代民粹主义改革这么一个短暂的插曲,墨西哥的政治一向是个商人与政客密切勾结的体系……墨西哥人极热爱他们的国家,但对大多数人来说,

这是一个很难生活、工作或施展什么抱负的地方。

曾获普利策奖的记者安德斯·欧本海默(Andres Oppenheimer)在其《墨西哥,濒临混乱的边缘:游击队、股票掮客、政客与墨西哥的繁荣之路》(*Mexico, Bordering on Chaos: Guerillas, Stockbrokers, Politicians, and Mexico'S Road to Prosperity*)一书中说:"在后冷战时代没有任何一个国家比墨西哥对美国的国家利益产生更多不同类型的影响……不论是非法移民、毒品、环境、经济,甚至愈来愈包括美国的国内政治,墨西哥都是对美国的生活产生影响最广泛的国家。"

对我而言,墨西哥已经变成了一个新家,因为1998年与我结发的妻子赛希莉亚便是墨西哥市人;自我们婚后,我每年都在墨西哥待上几个月,和当地人谈话,从而渐渐熟悉了这个国家的各种社会问题。我发现,绝对没有任何一种人像墨西哥人一样喜欢或者有可与他们相比拟的那种细胞,会和人进行一口气好几个小时不间断的谈话——诚恳的、追根究底的、精确严谨的、哲学性的谈话。

"三种文化广场"这个特殊的名字,源于在此地冲撞、嵌合的三种文化:它坐落在阿兹台克的大庙遗址包围之中,这座大庙是阿兹台克人礼拜太阳神呼兹洛波奇特里(Huitzilopochtli)之处,远在西班牙远征军(conquistadore)到达此地并尽其所能抹灭属于阿兹台克的一切之前,它就已经有了悠久的历史。紧临这座庙的是殖民者的圣地亚哥教堂(Church of Santiago),这是1519年至1521年间赫南·考特斯(Hernan Cortez)领导的西班牙军征服之后,最早建立的几座由方济各会士(Franciscans)栖居的西班牙教堂之一。同时,这个地点也位于现代化的墨西哥市无止无休地喧闹的车水马龙漩涡之中。所以,在这个曾经是最大、也最有名气的阿兹台克市集(mercado)地区,有三种文化不和谐地并存着。

这是我在三种文化广场举办的第一场对话。这场对话举行前

一周,我和赛希莉亚先在广场上对来往的行人散发传单。在墨西哥,广场是社会各个阶层人士的天然聚会场所;在这里,某个人霸占住广场一角、打开话匣子海阔天空地高谈阔论起来——然后一旁的人们马上聚拢过来参加讨论,这样的事情一点也不稀奇。而且顶好的是:要在广场上举行一场对话,你不必向任何"守门员"取得事前许可。

赛希莉亚和我之所以选择这个特定的广场来举办苏格拉底咖啡馆,部分是因为它在墨西哥现代史上的重要性。1968 年 10 月 2 日,墨西哥主办 1968 年奥运会之前十天,民主团体和威权政府之间逐步扩大的冲突终于升高到顶点,于是在这座广场上爆发了一场盛大的示威游行。约一万名民主示威者汇聚此地扎稳脚跟,准备长期坚守不离(en plantón),以迫使政府和他们对话,讨论怎样才能最好地让他们的社会走向开放。在此之前的数个月,政府的安全部队与民主力量之间的张力早已日趋紧张,积极分子在各地四处举办游行,于是军队发动了我们名之为 Guerra Sucia——即"卑劣的战争"(Dirty War)——的行动迅速着手镇压,试图在风潮变得更大之前,先把他们的气势压下去。

一切力量于 10 月 2 日当晚交锋,在没有警告或挑衅的情况下,政府军对特拉特洛可广场上无武装的民众开了火。在接下来的混乱当中,数百名示威者受伤或被杀,另外还有数百人被军警包围,带回军营审讯。许多人被当成政治犯而监禁了多年,另有许多人从此下落不明。眼见着就要扩大成全国性运动的这场胎死腹中的民主起义,便这么被有效地踩平了。

当时政府宣称是示威者先挑衅才引发了开火,但事实似乎是:当时大权在握的墨西哥总统古斯塔夫·迪亚兹·欧达兹(Gustavo Diaz Ordaz)或者他手下的爪牙之一显然害怕这场示威会引来国际间对奥运会的指摘,所以判断必须采取迅速而果决的行动。尽管许多目击者的说法提出反证,而且从来没有任何证据支持这样的说法,政

府还是坚称“反民主暴民”、“职业恐怖分子”是这场暴力背后的真正元凶。事实上,示威群众是抱持理想主义的学生、教职员、理想破灭的失业者、农民与工会劳工凑合成的一锅大杂烩,他们都有一种共通的被政府背叛的感受,因为这个政府曾经承诺要给他们像样的生活水平和不错的就业机会,但却把他们推进了历来最凄惨的困境之中。他们厌恶彻底不劳而获的墨西哥精英阶级那种明目张胆、恬不知耻的贪污腐化——那一小撮把持着政治与商业建制的富裕权力掮客,刚好也是墨西哥执政党里最显赫的大员。

尽管表面上是个民主国家,但其实自1921年起,墨西哥一直是在一党——Partido Revolucionario Institucional(PRI),即制度革命党——的专政之下,实质上掌握了几乎所有公共资金的PRI党机器,操控、决定了每次总统大选的结果。晚近数十年来,墨西哥从未有任何一位非出身自PRI的总统。虽然每六年就有一次总统大选,但总统实际上是在幕后选定的;现任总统会从忠诚的党员中仿佛加冕似的挑选出自己的接班人。在被名为“1968年特拉特洛可大屠杀”的这一事件之后,欧达兹总统亲自挑选出的接班人不是别人,正是刘易斯·艾彻费利亚(Luis Echeverria)——在三种文化广场上发生大屠杀时的PRI内政部长,也就是一般咸信为政府军对示威者开火这一暴行开了绿灯的那个人。

《时代生活》(*Time-Life*)杂志出版的一本关于墨西哥市的专册中,以一种伪装诚恳的语调说,墨西哥“在同一部宪法下享受了超过半世纪的经济与社会进步,自该党(PRI)1929年成立以来,历任政府均能和平地更迭递嬗”。而真相其实是绝大多数的墨西哥人从未“享受”过这种“和平地”权力转移的果实,更别说有什么配称得上“经济与社会进步”的东西。

但时代终究是在变化之中。当我们聚集在三种文化广场时,文森特·福克斯·奎萨达(Vicente Fox Quesada)——保守的民族行动

党(Partido Acción Nacional,PAN)名义上的领袖——已经当选一年有余了。福克斯是墨西哥现代史上第一位非PRI出身的总统,这位曾任可口可乐公司执行长以声称保证掀起全面性的改革来作为选举的主要战略。福克斯竞选时誓言,这些改革将为这个国家在历史上一向被压迫、被剥削的数以百万计人民,带来一定程度的正义。但当选迄今,因为害怕激怒至今仍在墨西哥国会中掌握绝对多数的PRI(没有他们的合作,他无法通过任何新法案!),他仍没有触及任何真正的改革。

就在我们的聚会之前不久,一个政府的委员会终于提出一份关于1968年在特拉特洛可广场发生之事的报告,将那场血腥屠杀归咎于总统欧达兹和内政部长艾彻费利亚控制下的PRI政府。自这份报告出炉以来,民间一直有巨大的声浪要求福克斯设立一个规模全备的真相调查委员会,并将那些该负责任的人"绳之以法"。

此时,就在那被暴力与压迫蚀刻了深沉伤疤的墨西哥历史背景前面,我被包围在愈聚愈多的一大群墨西哥老百姓和其他出身当地的拉丁美洲人中间。

"Qué es justicia?"我问这群人"正义是什么?"。

一位站在我正前方的男子毫不迟疑地答道:"我可以告诉你justicia Mexicana——墨西哥式的司法[1]——是什么:假如你关系很好、很有钱,那你就可以骗过、躲掉司法体系的制裁。假如你因任何罪名被抓,不管是侵占、强奸、杀人还是窃盗,只需要花钱买通当局,就可以无事一身轻了。"

该国政府自己的司法部估计:在2000年140万起被举报的刑事

[1] justice (justicia) 可以意指作为人格德性的义、指涉事件或社会现象的正义,或作为政治体制部门的司法。作者所提的极抽象的问题被这位发言者理解为较具体的司法,用中文译起来会略显怪异,但在拉丁语的脉络中毫无问题,请读者谅解。——译者注

案件中,遭定谳与判罪的不到十分之一。而一份联合国的报告则说:墨西哥所有刑事犯罪中有95%未被惩处,并有50%—70%的法官涉及贪渎行为。墨西哥最显要的犯罪学家之一的拉法叶·路易兹·哈瑞尔(Rafael Ruiz Harrell)在一份为墨西哥市人权委员会所做的研究中说:"逍遥法外是常态而非例外。"

"另一方面,"那位与会者在众多围观者的附和声中接着说,"如果你是好几千万没有关系的人当中的一个,而你和法律发生了点摩擦,或者胆敢抗议法律施行的方式,那你还是趁早觉悟吧。那些有权势的人会毁掉你,他们绝对会判定你是坏蛋,因为你没有权利。"

一份1999年版的"人权观察"(Human Rights Watch)报告总结道:"借着故意的无知和有意的罗织证据,检察官例行性地通过戕害人权取得证据来起诉被害人;法官则利用有自由裁量空间的法律和既成判例来做成被害人有罪的判决,却无视屈打成招的现象。"就算在福克斯就职已逾两周年的今日,国际特赦组织仍说:尽管福克斯誓言洗雪该国戕害人权的昭彰恶名,但似乎尚未见到多少进展。

我请那位与会者为墨西哥式的司法举一个具体的案例。

他努力地想着,一边喃喃自语说:"太多、太多了,"直到答出,"卡洛斯·卡巴尔(Carlos Cabal),那两家倒掉的墨西哥银行——克雷米银行(Banca Cremi)和联合银行(Banco Unión)——以前的老板,从澳洲被引渡回墨西哥。他被控诈骗了我们政府七亿美元,他的这场诈骗阴谋是让你们美国政府不得不出面挽救我国金融体系的主要因素,并且造成了比索巨幅贬值,结果让好几百万像我一样的中产阶级几乎一夜之间变成了穷人。

"所以,如今卡巴尔终于被抓回国,上了他早就该站上的被告席,看起来正义好像终于要实现了。然而,我们这个'心存改革'的文森特·福克斯政府干了什么?它几乎抹掉了卡巴尔被控的全部十五项罪名,只留下两项。为什么?一个法官裁定说,对他的起诉书

并没有在恰当的时限内完成建档,而且这些起诉书没有'整理清楚'——谁知道这话是什么意思。以所谓技术性的问题为借口,腐败的司法官员又一次推翻了针对我们这个时代最腐败的人之一的起诉。这就是'墨西哥式的司法',它真的是十足的卡夫卡!"

在卡夫卡的伟大小说《审判》中,约瑟夫·K 这位拥有良好声誉的银行干部,有一天在未被告知所犯何罪的情况下被逮捕,然后他被推上被告席,针对不知名的控诉竭力为自己辩护。当然,小说对那场审判的描写,主要是讲述约瑟夫·K 如何被诡异的程序搞得厌烦之极。许多文学批评家将这本小说描述为荒谬怪诞,甚至像是一场笑闹剧——虽然有些悲剧性的面向,但曾有在腐败的威权政权下生活的第一手经验的人,却了解约瑟夫·K 的遭遇是他们真真实实的生活经验的一幅恼人的镜影。卡夫卡式的(Kafkaesque)这个词一般意指陌生异常的或无可理解的事态,但我认为对全球各地数以亿计的人类而言,它指涉的应该是"无可理解地不正义的",但绝非"陌生异常的"事态。

"所以,你描述的其实是——从你的观点来看——不正义的缩影。"我说。

"对。"他说。

"那么,在你看来,正义应该是什么样的?"

"应该是弱者支配强者。"

这句话引发了他旁边一个人——他从他的书报摊走出来参加对话——开口说道:"我不赞成这句话。有史以来,正义一直是强者支配弱者,正义本来就是这样。"

他所说的与色拉西马可斯(Thrasymachus)在柏拉图那本影响深远的作品《理想国》中提出的主张惊人地相似,色拉西马可斯告诉苏格拉底:"正义不过是为强者的利益服务罢了。"

这位与会者继续说道:"你真能想像一种弱者支配强者的正义

吗?它听起来很好,但绝对没法实现。弱者怎么可能支配强者呢?"

被两个小孩拽着裙子的一位妇女说:"我想正义是在其中没有任何一个人能强过其他人的境界。"

针对这句话,之前刚说过话的那个男子坚持说:"但强者总是决定了正义是什么。"

这时名叫玛丽欧拉的大学生说道:"正义应该是这样一种境界:法律能够让我们大家站在一起时强过任何一个个人,并且保护我们大家免于任何人想要践踏我们集体的或个人的权利的企图。"

她顿了一下,接着说:"我们现有的这个体系其实不是一个强者支配弱者的体系,而是一个把弱者彻底丢开不管,以致让有权势的人可以随心所欲地对待弱者的体系。我们必须推翻这套体系,代之以一种能实现理想的正义的体系,让法律为所有人而非一小撮精英服务。"

谈话至此,与会者的焦点仍然在以法律上的正义为正义,犹如古希腊哲学家普罗泰戈拉的观点——他也将法律上的正义等同于正义本身——的镜影。

"在我看来,"一位不久前才加入我们的讨论、刚才一直努力抓住我们的话头的女士说,"正义是有一套平等地适用于每个人的法律体系,所以'墨西哥式的正义'根本就不是正义,因为正义必须是对所有人都一样的正义才叫正义。"

一位站在边上的妇女说:"我想正义讲的不只是法律要适用于每个人而已,因为你首先要有本身就是公正的法律。"

这段话触发了在我们对话一开头时讲话的那个男子的回应:"即便法律适用于每个人,你还得确定去施行这些法律的人本身是诚实的,确定他们不跳脱法律的束缚,也不藐视法律。"

他把目光朝向我这边,并说道:"我是个出租车司机。为了买一辆新的出租车,好几年来我都做两班的工作,结果买了才两周,停在

自家车道上的车就被偷了。因为没钱，我还没给车子买保险，如果不是有一辆备用的旧车应急，那我完全没法工作了。车被偷了几天以后，我开车经过一家车体零件行，竟然发现了我的车！它已经被拆掉了一部分，但上面还挂着我的车牌！我打电话给警察，警察到了现场，然后告诉我说那间车体零件行的老板宣称那辆车是他向别人买的。我已经搞清楚那个车行是拆解赃车和贩卖零件的重要中心，警察拿了 mordiditas，也就是大笔的贿赂，所以放过他们不抓。我没办法再开车经过那个地方，我厌恶那个地方。我曾经提过要付钱请警察帮忙，他们把我当疯子取笑一番，接着告诉我说：等到哪天我有办法给他们两万比索时再回去找他们。"

然后他说："我的重点是：我们已经有法律可以制裁那些犯法的人，但没有人去执行这些法律。如果那些负责监督正义的实现的人统统把体制当成虚假的装饰，那体制就毁了。在我们这个国家，代表正义的人——警察、法官、律师、国会议员——几乎全都腐化了。你可以拥有全部你想要有的伟大法律，但若它们没有被正确地运用——假如它们没有以同样的方式被适用于所有人——那还不如什么都没有。"

这时站在他身旁的一位年轻人——我想可能是他的儿子——带着激昂的情绪对我说："你应该看看我们国家的宪法，那真是件美丽的艺术品。如果它能像预期一样地实施，墨西哥会成为世界上最有正义的国家。"

近代墨西哥哲学家费南多·萨美隆(Fernando Salmeron)写道：1917年颁布的墨西哥宪法保证"将国家转变成经济上弱势阶级的保护者"。任何在墨西哥待过一段时间的人都知道，它还远远未能实现这项诺言。

一位老先生用虚弱而踌躇的语调说："我在一个酿酒厂当管理人员当了24年零10个月，再过两个月，我就要拿着全额退休金退休

了,结果我的雇主干了什么事情呢?他们开除了我。他们的理由呢?无力胜任。这些年来我一直是这个厂里的骨干,却在一转眼间便无力胜任了?我请了一位律师,想要告他们——却发现书本里没有任何一条法律能保护工人免于不公平的解雇,我没有合法的追偿权。我现在沦落到在街角卖奖券糊口。"

然后他说:"在书本上有法律能保护像我一样的人免受寡廉鲜耻的雇主欺负之前,不会有像我们刚刚讲的那种正义存在。"

谈话停顿了一会儿,其间几个人对那位老人表示了怜悯。之后我说:"听起来,我们好像必须去审视'正义的法律'的种类,才能更好地回答'正义是什么?'这个问题。在你们看来,什么是正义的法律?"

"正义的法律就是平衡的法律,"在广场上卖手工艺品的赛拉回答道:"举例来说,它同时保护雇主和雇员双方的权利。好比说,雇主应该有权解雇不能胜任的雇员,但他们不能捏造理由来开除一个雇员,就像我们这位先生遭遇的情况。任何一位被解聘的雇员应该有权去控告老板解雇的决定、去申辩老板解雇他的理由不合理,他应该有他'在法庭上得意的一天'。"

她的丈夫阿玛多接着说:"我是美国片的影迷,《大审判》(*The Verdict*)是我最喜欢的片子之一。影片开始不久,演一名穷困潦倒律师的保罗·纽曼说法院不是开在这里提供正义的,而是给人博得正义的一个机会。但在墨西哥,我们的司法是像电影《大地惊雷》(*True Grit*)里演的一样。当某人问约翰·韦恩饰演的独眼警长考伯恩(Rooster Cogburn)是否需要一位好律师时,他回答说:'不用,我需要的是一位好法官。'"

然后他说:"司法必须是盲目的、没有喜好的——就像那尊正义女神(Lady Justice)塑像一样,是一个蒙上眼、拿着一座天平的女人。她不能看见她所要判决的人的脸,所以才能不偏不倚地判断。"

历史上第一个普遍为人所知、以蒙眼拿着两座天平的女性形象,将"正义"予以偶像化呈现的,很可能是罗马的正义女神朱斯提提亚(Justitia)。她极有可能是从一些较古老的女神演化而来——特别是古埃及的正义、秩序与真理女神玛特(Ma'at),以及希腊的神圣正义与法律女神西弥斯(Themis)。朱斯提提亚是全世界至今仍惯常以拟人化形式来体现的少数几项残存的古老德性之一,最常以雕像和旗帜的形式现身于法院与国家或地方政府的议会建筑前,被描绘为有着端庄严肃的风采、穿着飞扬袍褛的女性。她的眼罩与她托着的天平,象征她能够不偏不倚地裁断有权者与无权者,并且一无成见地执行法律的能力。

曾经在特拉特洛可地区盛极一时的阿兹台克文明有一套自己的司法体系,就它身处的年代来说,它是体现朱斯提提亚所代表的那种不偏不倚精神的典范。如雷蒙·艾杜瓦多·路易兹(Ramon Eduardo Ruiz)在《胜利与悲剧:美洲人的历史》(*Triumphs and Tragedy: A History of the American People*)中写道:"法律与法庭是阿兹台克生活的基石",而阿兹台克的司法"是以一种相对不偏不倚的方式进行裁判的。凭借本身人格的高洁而获得王权任命的法官们掌握了极大的权威,其权限大到可以下令逮捕贵族"。

"我一点都不希望司法是盲目的,"一位脸上蚀刻着深深忧愁的妇女说,"我希望司法在落实的时候能够睁大眼睛,看清楚我们遭受到的压迫和错误。"她的声音哽咽了,接着说道:"我已经有30多年没见到我的表弟了。他是1968年10月在这个广场上示威的几千名学生之一,被警察抓去审讯之后,就被宣告'失踪'了。"

她沉默下来,将目光从我们中间移向远方,然后又将目光收回来看着我们这群人说:"他们是理想主义者。他们只是希望我们的国家变得像它早就自我标榜的那样的民主。"

被广泛尊为墨西哥最伟大知识分子之一的已故诗人兼作家奥

克塔维奥·帕斯(Octavio Paz)说,特拉特洛可的示威者体现了"一整个世代年轻人的公民意识觉醒",怀着他们的"希望与慷慨的理想主义浪潮"。他写道:示威学生们是针对这个国家疫疠般的政治腐败现象"弥漫全国的一种普遍不满情绪的直接表现",也是"与掌权者公开对话的追求"。

那位妇女接着说道:"我们都知道发生了什么事:我的外甥和其他所有人都被凌虐致死,每个在政府里面、知道发生了什么事的人手上都染了血。"

"我不只是想知道发生过的事实真相,"她告诉我们,"我希望那些犯罪的人被惩罚。假如你了解了真相,却没有力量去做任何能矫正错误的事,那还有什么正义可言?我不只是要'博得正义的机会';我要的就是正义。"

那位妇女说:"刚开始,福克斯总统不要成立真相委员会,但如今因为我们有这么多人要求他成立,他终于让步,同意去成立一个委员会。"

"如果他顺从了人民的意愿,那这算不算是你说的那种正义的重要成分呢?"我问。

"是啊,我同意。不过,将有许多人——不只是墨西哥,也在你们美国——会盼望我们没有这个委员会。"

2002年7月1日《纽约时报》(*New York Times*)一篇文章报道说:"少数几份今日已解密的美国文件强烈显示:华盛顿方面极为清楚在那些(民主示威运动的)年代里究竟发生了些什么事",诸如墨西哥政府在其间"运用从窃听电话到拷打凌虐的一切手段来搜集其对手的情报",并且"尽可能地招抚、控制异议分子,而且一旦招抚、控制不成,便辣手摧毁",施予"它认为可以接受的程度的暴力,包括超越司法体制之外的死刑"。

"所以在你们看来,"我说,"真正的正义是发掘出真相,然后……"

"给那些有罪的人施以应得的惩罚。"

"你们要怎么决定一个人应得什么惩罚?"我太太赛希莉亚问道。

"这就是我在想的问题,"附近一间餐厅的经理胡安·卡洛斯说,"谁能说哪个人应得什么、不应得什么惩罚?谁能作最终的仲裁者或更高的权威?"

"我认为我们就是那更高的权威,"那位要求惩罚那些插手过卑劣战争者的妇女说,"我们人民必须给每一个个人应该得到什么,创造和设定一套准绳。因为这么多年来,不过是少数几个掌权的人就决定了我们其他人'该得什么'或者可以躲过什么。我们应该改变这种情形。"

她旁边的一位女士是人权运动积极分子,她说:"福克斯总统任命伊格纳西欧·卡密罗·普列托(Ignacio Camilo Prieto)为领导新的真相委员会的特命检察官,他是操守高洁的学者兼律师,有一位表兄弟死于卑劣战争。获得这项任命之后,普列托说他将'时时刻刻以正义的精神而非复仇的精神自我惕厉。但是,为什么复仇不能算是一种合法的正义?我们为什么不能——以正义兼复仇的精神——把我国的富人从我们这些其他人身上抢来的几兆亿元没收并重新分配,让孩子们能得到他们该得的教育、营养和医疗保健?"

"我认为我们可以这么做。"名叫埃米莉欧的哲学系学生说。她的学校叫 Universidad Nacional Autónoma de México(UNAM),也就是墨西哥国立自治大学——一所在墨西哥市南方、经常成为社会抗议温床、正在扩大蔓延中的大学。"把有钱有势的人从我们这里抢去的财物没收,然后发给那些最需要的人,就像罗宾汉那样,既是复仇的正义,也是分配的正义。当然,东西被我们没收、被我们处罚的那些人,可能会认为这不过是纯粹的报复,但没有任何其他人会这么觉得。"

学者帕特里克·罗曼内尔(Patrick Romanell)指出:20 世纪墨西

哥哲学家安东尼奥·卡索·安德拉德(Antonio Caso y Andrade)的伦理标准是去“原谅并遗忘其他墨西哥人——不论他信奉哪一种政治诉求、处于哪一种经济位置或属于哪一社会阶级——以前曾经造过的孽”,并且“凭借着一种牺牲奉献的爱与舍己为人的服务的伦理……把大家联结起来”。或许,因视权与钱为粪土的节操及胆敢公开反对威权统治者的勇气而受人景仰的安德拉德所主张的这种伦理,在今日比在60多年前他屹立于墨西哥那场道德思维的风暴中心时,更来得切合时弊,也更能引发共鸣。但是我不免怀疑:人能不能宽恕却不遗忘?人能不能一边处罚犯错者,同时也原谅了他们?处罚能不能算是一种原宥的方式——不是那种虐待狂式、纯粹报复性的处罚,而是以矫治、以培养某种社会性的良知为目的的处罚?

一个从委内瑞拉到墨西哥找工作的人说:“看看我们国家现在发生的状况,有钱人想要罢免我们的总统雨果·查维斯(Hugo Chavez),因为他想把他们从穷人那里搜刮来的钱拿回来给穷人,主流媒体想尽办法把查维斯抹黑成一个恶魔,但他所要的正是让所有人共享的正义。”

相当长的反思之后,一位老先生字斟句酌地说:“我想我们政府运作的这套司法体系,作为一套制度,必须高于个人的报复与究罚观念。政府应该发展出一套惩罚的体系,使任何一个犯了罪的人,不论他有钱没钱,只要被送上法庭,就一定要付出代价。”

另一位大学生尤里西斯回应道:“但是,首先这个体系必须确定所犯的罪是‘真正的罪’,而不是威权政府为了保持自己的权力而妄指为罪的那种罪。例如,直到不久前,批评政府也被算是‘罪’,公开集会去抗议政府也算是‘罪’。”

“为了有‘真正的正义’,所有犯罪必须归在一般法庭的管辖法权之下。”带着九岁大的女儿在这个广场上卖热狗和饮料——每周卖七天、每天卖16个钟头——的流动摊贩弗朗西斯可说:“直到今

天,所有军人都不受一般法院的管辖,'军事法庭'庇护他们,所以他们可以杀死人之后什么事都没有。你看看蒂娜·欧乔亚(Digna Ochoa)的遭遇就知道了。"

修女出身的欧乔亚以为社会运动者辩护——甚至包括诸如在嘉帕斯省的萨帕塔(Zapatista)叛变的起事者——而名噪一时,她于2001年10月19日在其墨西哥市的办公室被枪杀,年仅38岁。欧乔亚是在政治领袖憎恶那些肯为人权受迫害者挺身而出的人的国家里著名的人权律师,许多由她出面诉讼的案件都涉及警察和军方,而且如今很多人认定军方及其凌虐与贪污的漫长历史就是杀害她的凶手。诸如米格尔·奥古斯丁·普罗·华列兹人权中心(Miguel Agustin Pro - Juarez Center for Human Rights)等人权团体更宣称,军方正在阻碍对于她的谋杀案的调查。

"欧乔亚是一位有大勇的女性,"弗朗西斯可继续说道,"尽管被他们威胁、攻击,她仍然敢直言对抗军方的压迫者,可是她从来未能让军方接受法律的制裁。我们的新任总检察长说,现在军方必须负起法律责任,可是至今一切都没有改变。"

暂时平静了一会儿之后,为一个扩大服务于墨西哥市数以万计街头游童的计划工作的莱蒙多说:"我想福克斯必须处理所有小的不义,而不只是那些'重大的'不义。因为这几百万个小的不义使那些想尽力去脚踏实地谋生的人,加总起来变成一个极其巨大的不义。"

他接着说:"我想我们正朝正确的方向一点一滴地前进,至少我不再害怕为了示威抗议而被关进监狱。或许我们必须推促一下福克斯,但他似乎的确有志于使墨西哥社会变得更开放,而且他似乎到最后还是明白了这一点:对于过去,你不可能把脑袋埋在沙里,你必须面对它。借此,在你对加害者采取追诉行动的同时,你也平反、慰勉了受害者。"

“他说得一点都没错，”墨西哥国立自治大学的埃米莉欧说，“近来福克斯已经为实现正义做出了一些值得赞佩的事，譬如把罗多佛·蒙提尔(Rodolfo Montiel)和迪奥多罗·卡布列拉(Teodoro Cabrera)从监狱里放出来。”

2000年9月被逮捕、欧乔亚为之挺身出面辩护的蒙提尔和卡布列拉是一穷二白的农民，他们发动了一场称为“农民垦殖者生态保育组织”(Organization of Peasant Farmer Ecologists)的成功抗议运动，对抗大规模毁灭圭列洛省(Guerrero)森林的非法的、暗中进行的伐木行动。与腐败政客及私人伐木公司勾结为奸的陆军，终于以几乎人人认定是捏造出来的罪名将两人逮捕，然后屈打成招，结果一名法官判决两人十年有期徒刑。《纽约时报》一篇关于此事的文章中说：“墨西哥到处都可以听到这样的事。军警人员可以扭曲、破坏法律而不用太害怕处罚，执法机关所施行的杀戮、凌虐、绑架和毫无根据的逮捕是当地司法景观中的重大特征……”福克斯总统审阅了这个案件，然后宣布没有足够的证据将他们关在监狱里。

“福克斯将这两名囚犯放出来的举动其实是违法的，你们知道吗？”埃米莉欧告诉我们，“他把他们放出来的确是为了‘人道的理由’，但依现在的成文法来说，他绝对没有权力这么做。所以为了做出正义的事，他实际上不得不去破坏法律！”

至此我们已经谈了好几个小时，太阳刚刚下山了。那个在我们对话一开始谈到“墨西哥式的司法”的人这时说道：“我想我们不应该把全部责任堆在福克斯的肩上，既要他处理过去的不正义，也要他把我们现在这个国家变得更有正义。我们人民必须站起来变成‘强者’，我们应该确保司法能不偏不倚地为我们所有人服务。”

在附近一个博物馆工作的吉布瑞拉说：“我们正在慢慢地拆解这个不正义的威权体系，我们不再逆来顺受。过去，大部分墨西哥人认为消极应世是最高的德性，但如今我们已经 hartazgo——也就是

说我们已经'受够了'过去那种腐败,我们正积极努力地改变现状。"

仿佛对自己的卓见感到讶异似的,她接着说道:"最后将变成我们这些一般的墨西哥老百姓才是真正的'强者'。"

这句话引发了她的男朋友李奥纳多的发言:"但是我怀疑,若长此下去……我们会不会以一种比较好的方式——比那些先于我们当上强者的人好——变强,还是会变得'正'像他们一样?"

马基雅维利式的正义

在福克斯之前的几乎每一任墨西哥总统,似乎都是意大利哲学家马基雅维利的追随者。马基雅维利主要是以他的一本小书《君主论》——论述统治者如何攫取和持续掌握政治权力的著作——名闻遐迩。他铸造出 virtu 这个词(拉丁文,意为"男性的"或"男子气概"),用以表示一个统治者要最有效地维持并支撑起既存的政治体系所必须拥有的能力、技巧及谋略的总和。就马基雅维利论之,统治者大可以运用卑鄙无耻或不道德的手段来达成这些目标,只要他们能维持、保卫住国家,那些手段仍可被视为是正当的。在马基雅维利看来,重要的不是有德的行止而是有效的行径,不论他做得多么卑劣,如果一个人的行径真保住了国家,那对马基雅维利来说,这个人就算是有 virtu 这种德性——我会称之为"不德之德"(virtueless virtue)。

马基雅维利在《君主论》里这么说道:"一个人实际上如何生活和他应该如何生活两者之间的鸿沟是如此之大,以致任何一个为了该做的事情而放弃他实际上在做的事情的人,将为自己招致毁灭而非保全——因为一个时时刻刻宣扬慈善的人将会在多到不可胜计的不善之人当中毁灭。"

但是,有许多"时时刻刻宣扬慈善"并以身作则地体现这种善的人,相当清楚他们提升人性的尝试可能会被不那么善的人及彻底邪

恶的人阻挠。西田几多郎、甘地、马丁·路德·金和欧乔亚只不过是人类历史上少数几个例子,这些人都曾经试图做到最大的善,却也明了他们面对的障碍及可能的下场。尽管好像永远会有像马基雅维利所说的那种"一个人实际上如何生活和他应该如何生活两者之间的鸿沟",一个人也总是可以像这些人道主义者一样努力去缩小这个鸿沟。

马基雅维利还说,一个统治者"为了保全他的国家,经常被迫与他的诺言、慈善、人道和宗教作对"。如果一个统治者的目的只是要保住自己的权位,这段话可能是真的,但如果是为国家的长存与兴旺,那么为了人道的慈善绝对是更好的准则。的确,马基雅维利说一名统治者的惟一准则就是为保全国家而行动,但是过去70年中,墨西哥的统治者们却是以巨大的个人利益为准则而行动,国家整体的巩固与健全则江河日下。所以,他们对马基雅维利主义的应用是严重偏差的。而且,这是像马基雅维利所塑造的那种试图规避任何道德基础,并彻底抛弃公民道德观念的行为法则内含的一种与生俱来的危险。这样一种法则可以很容易地被曲解——有意或无意地,"只要能保卫国家,不管任何行动都是合理的,"因为被保卫的国家不必是一个合乎道德的国家,只是一个可谓能以某种方式撑得下去的国家。而在墨西哥的统治者与他们众多的亲密战友看来,这个国家之能撑持下去的韧度和它不道德的程度成正比。

迥异于马基雅维利,苏格拉底相信:不论我们是统治者还是一个普通的公民,我们在自己一切的行动当中,都应致力于达成"一言一行皆本于坚强的道德基础,以变得更有道德为归趋"这样的理想。在苏格拉底看来,假如我们的行动是以损害他人来增加自己的利益,那我们的行动就不是正当的,更称不上是有德的,因为我们造成了社会更进一步的分裂、削减,而非增益了我们集体的德性的储蓄。据此观之,一个正直的人就是在立身行事之际时时注意去协助解放、提升

社会上——不仅是他身边的那个小社会,更是全球规模的社会——其他成员的人,而不正直的人是为个人一己私利压抑、贬损他人的人。

苏格拉底无意攀登权力的巅峰,也不想承担一切随之而来的独特责任。但他所扮演的牛虻角色——为了建立一个更负责任、更慈善的政府,他乐意挺身而出力诋腐败的暴君——本身就是一个负有重大的公共责任及严重的个人后果的角色。虽然当权者无所不用其极地延续他们对国家的掌控,苏格拉底却不在乎牺牲自己——如果自我牺牲是长远来看延续人性光辉的最佳手段的话。

虽然20世纪的拉丁美洲政治史一直是一段马基雅维利主义应用史(不过,是一种偏差的应用),但拉丁美洲仍然有民主政体正在浮现——在墨西哥,也在其他许多地方。它们正试图建立新的政治传统,朝着苏格拉底心目中的那种目标前进。

已故的帕斯将民主政体界定为"批判从中发生的自由场域"——而且不仅是"对他人的批判",更包括了开明的"自我批判"。在帕斯看来,为了"与他人沟通,我们必先学习与自己沟通"。帕斯相信墨西哥的"民主化"虽然并非这个国家社会弊病的"终极解决之道",却是要达到某种程度的社会正义所"该走的一条正途",因为它最能够让公民"公开地审视(他们的)问题、讨论问题、提出解决之道,并将自己政治性地组织起来,以保证这些解决之道被有效地执行"。

然而,一个国家的人民可以变得娴熟于开明的批判、民主的组织,但依然没有任何手段带来有意义的社会变革。比如墨西哥,仍然是由数目少得惊人的一小撮人控制了几乎全国的金融与自然资源。在这样的条件下,无论占这个国家绝大多数的穷人享有多大的表达与组织的自由,他们想痛下针砭去矫治其承受的不义困境的努力,终究还是会陷在泥淖之中。总之,没有一组相配套的经济正义措施,真

正的社会正义似乎不可能实现。

审判的正义

在卡夫卡1925年首度出版的《审判》中,有一个令人难忘的场景:约瑟夫·K与一位画家在他受审的法庭上谈话,他看到画家正在画的那幅画,看来好像是描绘正义女神:"她的双眼上罩着一块蒙眼布,这边还有天平。"但约瑟夫·K随后又注意到她的脚上有翅膀,而且看来好像在动。约瑟夫·K说:"那是一个糟糕的结合,正义必须保持不动,不然天平就会晃来晃去,不可能做任何判断。"

他的正义理念显然是认为判决必须本于从来不能转向或稍易的标准,但正义正巧不是如此。正义的存续力终归要依赖它本身有一定程度的活动性、弹性和实验性,惟一可以维持相对不变的是它的目的——也就是仰望它去坚持某些人权是神圣不可侵犯的,绝对不容权势和腐化的力量一时兴起便进行侵犯。从不胶固它的尺度不动的正义,才是最高明的正义——一种永远在努力体现它平等地服务每一个人、确保每一个人都有机会平等地活着的功能的正义。

当约瑟夫·K继续看着那位女神的画时,落在上面的光线变了,使她变得看起来"就像狩猎女神"。我认为这里所提示的并不是照在女神画像上的光线变化,而是约瑟夫·K内在的变化。他开始"看到了光"(喻意"得到了灵感、启示")——发现他面对的这种程序诡谲蜿蜒、适用任意专断的所谓"司法正义"根本就不是正义。他开始了解到自己已经被注定了一种悲惨的下场,而且放弃一切获得公平对待的希望。约瑟夫·K不再抗议周遭环境的不公正,最后,一把刀穿过了他已崩毁的心脏。

矫正错误

对世贸中心大厦的恐怖袭击已经过了几个月，此刻我在曼哈顿距离“原爆点”(ground zero)几个地铁站之外的一间咖啡厅，举办一场苏格拉底咖啡馆。“9·11”之前的一个月，我就已经安排了这场聚会，但有几位当时本来说好要来参加的人——特别是那些住在比较郊区乡镇的人——写信给我说，他们现在很少在夜间出远门，所以可能不来参加了。结果令我惊讶的是，他们竟然全都来了。

我们总共有15个人，其中包括几位中学生。

我们同意去探讨的问题是“正义是什么?”。

先是一段漫长的静默。问题静静地摆在那里，却似乎压得人喘不过气来。我想我们所有人都在想着世贸中心，没有一个人知道如何开场。

好不容易，亲眼看见第二架飞机撞进世贸中心南栋的建筑师杰森开了口:“我想正义就是‘矫正错误’。”

“可以把你的意思说得更清楚点吗?”我问。

“我想正义是当我们觉得自己被错误对待时去寻求的东西，而且当错误至少已经被多多少少纠正——例如补偿、赔罪或报复——的时候，我们会觉得正义被‘实现了’。”

“能举个例子吗?”

“好，一个显而易见的例子是我们派军队到阿富汗，去报复奥萨玛·本·拉登和他手下的‘基地’组织(Al-Qaeda)恐怖网络在塔利班的支持下对我们干的好事。感谢我们的军事行动，我们几乎彻底摧毁了塔利班，而且‘基地’组织现在看起来好像只剩下一副空壳子。所以说这就是一个‘矫正错误’的正义的例子。我们已经多少报复了他们对我们犯下的错误。”

然后他说:“我知道有些人不同意我们试图去矫正这种错误的做法,的确也有很多无辜的阿富汗人被我们的炸弹炸死;更重要的是,以前在阿富汗人与前苏联打仗争取独立时,就是我们把塔利班政权给扶植起来的。但我认为任何人都不能不同意,我们军事行动的目的是把有罪的人绳之以法,并矫正他们的错误。”

谢瑞尔是从布朗克斯来的中学生,也是为一个街头流民收容所工作的义工,她说:“我同意杰森为正义下的定义,但我想任何人都不会惊讶,我不完全同意我们国家为矫正这项错误所选择的处理方式。最好的做法应该是让这种错误自始就不会发生,我想这应该可以称作‘防患于未然的正义’。”

我再一次问道:“你的意思是什么呢?”

“好,在我从他们对我们恐怖攻击的震撼中回过神来之后,我开始想,这些开飞机去撞世贸中心和五角大楼的人当中,有一些人是极易被狂热主义俘获的材料,因为他们没受过教育,而且被压迫。我不得不这么想:如果他们的一生中能够起码有一些我们这里大多数人拥有的那种机会,这些事情可能就不会发生。”

“但本·拉登可是有钱得不得了呀,”投资银行行员米拉姆说,“他拥有的比我们这里大部分人多得多了。”

“狂热的领袖通常有特权阶级的家世背景,”谢瑞尔平静地答道,“但我想,只要当地的人民有起码过得去的衣服、粮食和住宅、医药、一个表达自己想法和选举自己领袖的机会,那他想要一边自己躲在洞里,一边找人为他那些残酷的目标拼命,一定会困难得多。我不是说这样就能让一切的狂热主义或恐怖主义消失,只是说这样会减少可能被本·拉登之流的恶魔招募、诓骗的人。所以,至少在把本·拉登抓来‘接受正义的制裁’——报复他、让他得到应得的报应——之外,我们也应该设法消弭病根,解决笼罩在当地普通百姓日常生活上的种种不义。”

“缩小世界上的不平等和正直地为人处世,是不是同一回事?”我问。

谢瑞尔想了一会儿,然后说:“如果你和我有一样的想法,认为不仅是为了经济的景气,因而穷人必须有一定的生活水平,穷人同时也有权利享有一定的生活水平,那么借着帮他们一把,你就做到了正直的行为。”

“我不敢肯定有没有完全听懂你的话,”我说,“就算我同意——撇开很多别的东西不讲——每个人都必须具一定的生活水平才能有好的生活,但你怎么能确定说每个人都有权利得到它呢? 每一个穷困潦倒的人,不论他们自己做人做事多么恶劣,都有权利去过一种好的生活吗?”

“没错,我想我不能说得那么肯定,”她很快地说,“但我还是认为,就算有时候他们自己也该负部分的责任,但我们仍应该同情那些跌到谷底的人。我们应该这么想:‘单只为了神的恩典,我就该这么做。’”

她接着说:“好比待在我当义工的那家收容所里的流民,某些人可能是因为自己的所作所为才沦落到无家可归的田地,但大多数人却打从一出娘胎就没有过过一天安生日子,多数人孩童时期便被残酷地打骂和忽视,结果到今天精神病缠身。有些人的父母吸毒成瘾,结果他们自己也变成了瘾君子。所以,他们从人生的一开始就被错误对待,而且因他们无辜得来的伤疤承受着无尽的折磨。不过,至少他们知道:某些过得比他们好的人关心他们、希望看到他们得到他们所需的和有权利得到的一切,以改善他们的处境——他们希望去矫正一个错误,并且还给他们一个‘公道’。”

退休的城市雇员比尔接着说:“人们捐了一大笔钱——大概好几亿美元吧——给那些在世贸中心死去的人的家属。他们试着借由慰助受害者去矫正一个错误。”

然后,谢瑞尔的同学陶雅说道:“我看到一篇讲述他们如何将那笔钱分配给死者家属和伤者家属的文章。文章说,他们计算一个人该得多少钱,是根据这些人未来本来有可能赚到多少钱。这意味着:家里有一个赚钱很多的男人或女人死掉的家庭领到的钱,将会比家里死掉一个穷人的家庭领得多得多。我认为这根本应该颠倒过来——受难者家属当中最穷的一群应该领最多,那才比较像正义的实践,因为这些人最需要钱。”

如《华盛顿邮报》报道的,“9·11”联邦受难者慰助基金已任命了一名“特命主管”(special master),负责“为死难的生命标上以美元计算的价值,每条命的所得份额大体上是基于其丧失的赚钱能力”。依照这位特命主管设计的计划,“各个家庭可获得的抚恤金将从数百美元到400万美元不等,而且有某些极特殊的例子还可领到更多。”《纽约客》报道说,这位特命主管设计的公式颠覆了“大多数人的平衡观念”,因为“一个家庭可能需要得愈多,其所得到的却愈少”。但是该报道说,特别对这套公式“气得跳脚”的竟是那些“所得偏高”的家庭,因为它限制了他们能从该基金拿到多少钱。

这时杰森说:“我认为‘9·11’受难者家属每一家应拿到同等数额的钱。以未来的需求和受难者未来的所得为基准,来计算每一家该拿多少这个主意真是荒唐之至。每个死去的人的价值都是相等的,他们每个人都有关系,都重要,也都有所爱的人,所以就这个案例来说,给每一家同等的数额就能体现正义——也就是说错误可以被最大程度地矫正。不然,获得较少的家庭会比之前还要觉得受到错误的对待。”

这段话激起了在一个慈善基金会当行政助理的凯瑞说:“我现在怀疑:如果‘9·11’的受难者得到抚恤金,那俄克拉何马爆炸案的受害者是不是也应该要给抚恤金?1993年世贸中心第一次遭到攻

击那次的受害者呢？那些同样是恐怖主义的行动呀。”[1]

“假如他们没有得到抚恤金，”她继续说，“那似乎不太公平。”

“正义（just）和公平（fair）有什么区别？”我问。

“我认为，想实现某种正义的话，那些像‘9·11’和俄克拉何马市的悲剧之类错误的受害者，统统应该得到他们该得的抚恤金。要想做到这件事，就必须有一个公平的协议存在——就这个案例来说，就是某种作为准据的公式，使所有在美国土地上发生的恐怖主义行动的受害者能得到同样的对待，获得等额的抚恤金。所以，公平应该是指涉你所立下的协议，而正义则是结果的状况。”

“但是如果公平的协议没有带来正义的结果，怎么办？”我问，“举一个简单的例子。我有一个苹果派，这里有八个人和我在一起，我想设计一个公平的程序以保证能得出正义的结果，我该怎么做呢？”

“这是个不需用大脑就能回答的问题。你给每个人同等分量不就得了吗？”米利娅姆说。

“但如果这里有个人总是渴望吃到一块苹果派，他很穷，因为他要照顾自己已经没有行动能力的双亲，这辈子还没吃过苹果派，那怎么办？”我问：“还有，如果这里有另外一个人，他很有钱，而且吃苹果派成瘾，一天最少要吃十次——事实上，他今天已经吃了两个派了，那该怎么办？还有，如果这里有个人讨厌吃派呢？另外有一个人对苹果过敏，另有一个人刚刚犯下了武装抢劫罪，夺走一对贫穷老夫妻的月退休金支票和他们刚刚烤好的派，还有一个人打算用他的那块派来换毒品，另一个人把他好几百万的钱都捐给了穷人，更有一个人

---

[1] 1993年2月26日，世贸中心停车场一场剧烈的爆炸造成六人死亡，一千多人受伤。六个伊斯兰极端主义者每人被判处240年徒刑。1995年4月19日，一枚炸弹在俄克拉何马市阿佛列德·穆拉联邦大厦（Alfred P. Murrah Federal Building）前引爆，炸死了168人，包括19名孩童。最后，26岁的陆军退伍军人提摩西·麦克维（Timothy McVeigh）因这场爆炸案被定以谋杀和联邦阴谋叛乱罪，判处死刑；共犯、也是他在陆军服役时的朋友泰瑞·尼可斯（Terry Nichols）则被定为杀人罪。

从为他的血汗工厂工作的穷人身上赚了好几百万。我们是不是还应该分给这些人每人相等的一块呢?"

过了一会儿,杰森回答道:"这个问题可就让人头大了,如果你完全不知道这些人的情况,那不用说,你当然应该给每个人相等的一块。或者,假如发现这一切需要斟酌的相关状况之前,你已经承诺了要分给每个人相等的一块,那你就应该信守承诺。但如果你早就多少晓得一点这些情况,你便应该提出一套不同的分配公式,因为'分配给每个人他所该得的一份'是我们对于正义的操作定义的一部分。"他又想了一下,然后补上一句:"说到底,你所能做的就是尽可能建立起一个公平的分饼机制,世界上不会有一种完美的正义的结局——你只能尽量做到比较正义而非比较不正义的罢了。"

"我想正义和公平之间的差别,在于公平与道德无关。"米利娅姆说:"在你所举的第一个例子中,得知那些会分到一块派的人的任何情况以前,我们给每个人相等的一块就可以算是公平的。但我们多知道了一些他们的状况后,由于某些人生活的方式或者他们的所作所为,我们也就看得出来这样的分配有多么不正义,那么道德就被带进了这个方程式。所以公平只适用于一种情境,亦即没有任何伦理上的难题存在的状况。"

"所以,我现在在想,虽然可能并不公平,"她继续说道,"但我认为捐给'9・11'受难者的捐款根本不应该给任何其他人或机构,不管他们有多重要,因为我们不是在谈道德;我们只是在讲把捐款者保证要给他们的钱交给他们。当红十字会试着把他们收到的'9・11'捐款分出一点来救济其他灾难的受难者时,那些捐款人叫骂不休,最后红十字会只好投降,给'9・11'受难者的捐款全部限定为专款,但它已经名誉扫地了。"

"你说得没错,这些钱的确是专门用来慰助'9・11'受难者家属的,"比尔说,"但它确实是一个道德议题,所以也是一个正义的问

题,因为有人正在用他们所说的每个人该得多少为基准来决定每一家究竟能拿多少。只要涉及权衡分配,一定和正义脱不了干系。”

在专门吸收贫困儿童的学校当老师的阿曼连说:“如果我是俄克拉何马市攻击事件的受难者,我会觉得这非常不会平。如果民众没有自主自发地做,政府就应该介入,以确保他们得到相同的抚恤金,因为他们和其他任何人一样有同等的资格获得抚恤金。”

然后她说:“为了恐怖行动——反人道的罪行——而发抚恤金或者补偿金这个主意,如今已被广泛认为是正义的实现。比方说,近几十年来,不断有许多亲历纳粹对犹太人的大屠杀的幸存者控告德国企业和德国政府,要求他们为纳粹德国时代发生的一切做出赔偿。当然,他们的确应该这么做。”

“如今,黑奴的后代正向当年已经存在且包庇过奴隶制度的美国政府和美国企业要求赔偿——自然,他们也应该这么做。我知道很多人说这太过分了,但我不这么想。那些包庇这些暴行,或者明知暴行正在发生却故意装作没看见的人,应该要被究责。”

“但在这件事情上,”我说,“去赔偿受害者的,应该是政府和特定的几家被人点了名——或可说是被强迫——的公司。而就‘9·11’惨剧这个案子来说,全世界各地的人,甚至包括极为穷困的国家,都自愿捐钱给受难者家属,并没有人喊说应该把像沙特阿拉伯等,可能支持了或者至少包庇了‘9·11’事件的几个政府抓来摊钱。在这几个案例里,正义到底是怎么被实现的,不是有很大差别吗?”[1]

“或许那些自愿捐款的人真的觉得义不容辞。”中学生尼克说。他来自一个边远的乡镇,读了我的第一本书之后开始与几个同学自己搞起一个苏格拉底咖啡馆,自此我便一直与他保持联络。“或许

[1] 美联社报道:对“9·11”受难者的抚恤捐款中,有一笔“从马拉威寄来的……五美元支票,当地的平均年收入是180美元”。

他们觉得,当受害者家属正在受苦的时候,把自己关在真空中过自己的生活不太公平,或许他们觉得自己至少应该慷慨解囊。”

这时六岁便随着家人移民美国的埃塞俄比亚裔旅馆经理尤瑟夫说:“我表弟最小的孩子三岁大时营养不良死了。在那段悲惨的饥荒期间,埃塞俄比亚死了不知几万人,当时世界上其他地方的人都装作没看见。我认为这是不正义。在世界上其他地方过着富足生活的人应该分享他们的富余——尤其当他们的财富是从世界上穷人的血汗中赚来的时候,这应该是一项法则才对。当半数的人类没有足够的粮食,更缺乏教育、医药和栖身之所,另外一半却有多于他们所必需的好几倍,我认为这个情况应该被视为反人类罪。”

英国哲学家兼经济学家,也是为被压榨、无权势的人民代言的改革运动者约翰·斯图尔特·密尔(John Stuart Mill, 1806—1873),在他那本薄薄的小书《功利主义》(*Utilitarianism*)中写道:那些在任何一个社会中“正直”的人都讨厌对其他人的“一项伤害”,若那项伤害是发生在“有共同利益的一个社会”中。但密尔没有说明:一个社会的成员“如何”去感受或“是否应该”去感受施加在另一个社会成员身上的伤害。例如,发达国家的公民是否应该对矫治加诸在第三世界穷人身上的“伤害”感觉到一种“共同利益”?如果是的话,他们应该为矫治或消灭这种全球性的伤害做到什么程度?

对话进行途中才赶到的计算机程序设计师梅对我们说:“最难掌握的一件事,我认为,也是一件几乎无法被接受的事:那就是生命本来便是极度不公平且不正义的。尽管许多好的、善良的人一向规规矩矩做人做事,却从来没有得到他们该得的,还有很多人无缘无故地遭到可怕的厄运,更有很多坏人在血腥杀戮后逍遥法外,甚至以他人的不幸换得自己的财势。”

尤瑟夫似乎正想回应他的话,但梅抢在他之前轻柔地说:“我是从柬埔寨来的。我妈妈、我和我两个弟弟逃过一劫,我爸爸和我大哥

死在劳改营里。在几个难民营之间被当成人球踢来踢去几年之后，我们被动迁到这里。一些完全不认识我们的美国人救济了我们一家，帮助我们在这里安顿下来开始生活，要不是他们，我们不可能建立起一个新生活，我也就不可能上学。他们对我们的苦难极为同情，我在心里把他们当成像家人一样。"

然后她说："我认为这种帮助应该是自愿的。我知道这点是因为人家对我表现出来的同情，所以我觉得有义务——自愿的一种义务——尽我所能去帮助其他有需要的人，特别是曾经受到严重的不正义荼毒的那些人。"

沉寂了一会儿之后，音乐家莉莉安娜说："我不同意给他们钱是抚慰、补偿可怕恶行的受害者最好的办法这种想法。""9·11"之后，因为担心房子的地基或建筑体本身可能已经不牢固，她被迫放弃了在世贸中心附近的公寓，暂住朋友家。"太多人用钱来作为'补偿'，借以维持自己与受害者之间的距离，但我们需要的正是大家去亲近受害者——虽然这听起来有点老套，但不过是去拥抱他们，让他们知道其他人'感同身受'。最好的方式可能不是去矫正一个错误，而是治疗一个错误。我认为一个已经发生的错误是绝对不可能事后再去矫正的，它只能被治疗到某种程度而已。"

反思了一会儿之后，谢瑞尔问："我们是否不一定要伸出援手，使状况悲惨的受害者生活变得比较没那么不公平？"

"我们应该比以前更觉得有志去协助他人，"陶雅说，"我们应该想要施予，直到再多的施予会伤害自己为止——而且，就像莉莉安娜说的，不只是给钱，更要施予我们自己——因为我们应该为所有陷于苦厄中的人感到伤痛。那是一个正当的反应，但我不认为把这个变成一条法律是正确的答案。"

"我们没办法帮所有的人，"米拉姆说，"你不得不去挑选你要帮助的人，忽略一些高贵的诉求，不管这有多么不公平。因为我们只有

有限的资源、有限的精力。”

对这段话，尤瑟夫提出了激昂的回复：“但是，有太多人无视发生在世界上其他地方的一切伤痛。我想，答案应该是让人们睁大眼睛，看到我们全人类是如何深刻地彼此联结在一起，毕竟每个人都有受伤的时候，每个人也都会遭遇某种困难。当像‘9·11’那样极端恐怖的事情发生时，它会在刹那间爆破包围着、隔绝着你的小泡泡，让你重新发现人与人之间的关联，让你了解到我们原来统统连在一起。”

“我认为汇进来的所有捐款，显示了全世界的人能够多么慷慨。”梅说，“我不赞成说大部分的捐款人这么做，是为了对自己的置身事外做一点心理上的补偿，我认为这显示的是：一旦人们比较崇高的情感被激起，他们真的会为其他人感到伤痛，而且愿意尽量施予到不能再多。”

尼克同意地点头说：“我想，我们只要保持现在这种势头，善用这一切的善意，并将它导向其他领域，我们就能像陶雅所说的‘让所有比较不幸的人的生活不要那么不正义’。明年夏天我将和一群来自世界各地的义工，一起到阿富汗帮助他们修复和重建小区。我没有钱可以给他们，但我是一个好木匠，所以可以贡献我的劳力。”

然后他又说：“我认为一切这种类型的施予都可算是正义的实现——一种让那些曾经被人以最错误的作法去错误对待的人民的生活，恢复某种和平与和谐的方式。我们绝对没办法彻底矫正一个错误，也绝对没办法抹去一件不正义，但我们可以对治疗的过程做出贡献。我想，这是我们降低这些最恶劣的不正义在未来再度发生的机会诸项办法里很重要的一个部分。”

正义与公平

在堪称里程碑的《正义论》一书中，哈佛大学哲学教授约翰·罗

尔斯断言:假如我们每个人都躲在一个“无知的帷幕”背后——假如我们每个人对任何一个他人都“没有信息”,完全不知道他们的信仰、他们的所作所为、他们的种族、社会经济地位、性别和特别的需求——那么我们所有人将尽力去分配财物,使得每个人均会下结论说自己已经得到了尽可能公平的对待。罗尔斯假定:如果我们本于这个“原初的立足点”——也就是处于真空状态——而行,则在类似于我们这场苏格拉底咖啡馆里讨论过的分饼难题那样的状况中,惟一公正而理性的解决之道,是每个人都得到大小均等的一块。

罗尔斯自述的那种“公平即正义”的看法有一个无法克服的问题,就是这类决定不是在真空状态下做出来的——而且也不应该是这么做出来的。与罗尔斯的论断正好相反,就算是在最简单化的分配问题里,假如你尽可能地了解了每个个人,你只能达到他心里想着的那种目的——“去获致”有可能的最高度和衷共济的社会。于是,把分配的难题放在许多不同的脉络中检视,便成为一种必要。姑且不论许多其他的考虑,你最少必须谨慎地评估每个个人的需要(只有在你知道了很多那个人的社会生活史以后,才可能做到这件事);你必须关注在所有被牵涉到的人之间有没有也需慎重考虑的其他诉求;你必须判断是否每个人过去都曾经得到平等的对待(包括是否每一个有机会获得一块饼的人都曾经被与其他人一样地衡平对待);你还必须知道一点那些相关的人心里怀着什么样的目标,或者对于目标应该是什么已经有了一种共识。惟有做到这些,你才能够开始很有心得地去检视“给每个人均等的一块”是否真的是个公平——姑且不谈理不理性——的做法,而且也只有做到这些,你才能判断这个情境里是不是有一个道德的向度,将正义的观念带了进来。

就算我们都同意正义是一种德性(而不是说正义永远等于公

平），也绝不能说正义是惟一的德性。[1]例如苏格拉底就相信：人必须以同等的程度去运用所有的德性，人的行为方能表现出有可能最高度的卓越。即便在分苹果派的例子里，假如其中有一个道德的向度存在的话，苏格拉底将会说我们必须把其他诸如勇气、虔心、中庸和善等外加的德性包括进来予以一并考虑，还会说要知道如何把其他这些德性包括进来的不二法门，就是先深入地了解那些与事况有所牵涉的每个人以及整件事的社会、历史脉络。假如你接受这种苏格拉底式的伦理，那么就算在最最单纯的情境中，也很可能会有比罗尔斯容许我们去想像的要宽广得多的选择空间。的确，在现实世界中，就算真有的话，也极少有哪一个分配情境真能符合罗尔斯"通常只有一种具有压倒性的理性和公平的选择会掩盖一切其他的可能选项而胜出"这种观点。

罗尔斯的正义理论的前提是，"每个个人基于正义而拥有一种即使是社会整体的福利也不能压倒的不可侵犯性，"以及"由正义所保证的权利既不受政治上的讨价还价，也不受社会利益的算计左右"。但罗尔斯似乎没有意识到：就连他那种狭隘的正义观念所抱持的这种对于"不可侵犯性"的基本教义式观点，也一样来自于那种"讨价还价"。一切的正义观念都不是来自超现世源头的先验概念，而是人基于政治、社会、文化和伦理的考虑而建构出的产物，于是乎，任何一种正义都只能在社会——不管是一个地方规模的社会或一个比较全球性规模的社会——的"算计"当中获得，而且既然个人的正义与社会的正义密不可分地交织在一起，一者的"福利"显然有赖于另一者的"福利"。

[1] 而且，分配的正义——即罗尔斯处理的那种正义——当然也绝非惟一的一种正义。姑且不论其他许多种，至少还有报复的正义、转化的正义、社会正义（它可能是报复的、分配的和转化的正义三者的结合）等三种。

重修善业

十年前刊登于《大西洋月刊》(*Atlantic Monthly*)的一篇文章中，记者米歇尔·魏斯(Michael Z. Wise)回忆纳胡·戈德曼(Nahum Goldmann)——总部在纽约的犹太人对德索讨物质性赔偿会议(Conference on Jewish Material Claims Against Germany)的创始人——如何努力迫使联邦德国(西德)支付了“五百亿美元以上的赔偿——以对以色列政府赔偿和对纳粹大屠杀生还者的赔偿两种方式”。那篇文章发表之后，西德又付了至少一百亿美元，而且似乎未来几年还要再付出一百亿美元左右的赔款，因为戈德曼集团继续在为“数以万计尚未领到赔款的生还者”寻求货币性质的赔偿。

魏斯写道:“这项被德国政府称为 Wiedergutmachung——字面上的意思是‘重修善业’(making good again)——的行动永远无法真正地结束。”

这样的赔偿应不应该结束？他们能否为过去的不正义“修善业”？这是他们真正的目的吗？

在《纳胡·戈德曼:他对非犹太人的使命》(*Nahum Goldmann: His Missions to the Gentiles*)一书中，作者拉法叶·帕泰(Raphael Patai)引述戈德曼在1966年的说法，说德国的“补偿和赔款(政策)是……相当独一无二的……实际上没有这样的先例要一个新政府为一个过去的政权，对生还者付出赔款”，更少有哪一国会“对甚至不是该国公民的人赔款”。

那些犯下这类暴行的人的后代，是否应该被要求去为他们祖先的罪孽支付赔偿？十年前曾举行一项民意调查，“66%的德国人相信赔款应该停止”，再搞下去就太过分了。但是，他写道：德国赔款的“根本精神”“不是只有德国马克，更有‘冤有头、债有主’这个原

则”,而且在一个“灭种屠杀的冲动和‘种族清洗’”显示出人类对其他人类的暴行至今仍盛行不衰的世界里,由 Wiedergutmachung“立下的先例”“可能有再被提起的必要”。

帕泰问道:“就算是只杀一人,难道这些钱就可以弥补了吗?”他的回答是:“当然不行。但是它使那些在纳粹政权底下劫后余生的个人,也使整个犹太民族——被第三帝国指明要彻底消灭的惟一一个民族——能够生活得舒适一些。”

这就算是正义吗——让那些承受过不可思议的错误的人“生活得舒适一些”?

在《受难者的财富:对纳粹大屠杀求偿的战斗史诗底蕴》(*The Victim's Fortune: Inside the Epic Battle over the Debts of the Holocaust*)一书中,约翰·奥瑟斯(John Authers)和理查德·伍尔夫(Richard Wolffe)写道:在德国赔款这件事上“有一项似乎无可争议的事实”——就是有许多“受难者本身……并没有感觉到那些发动这些斗争的律师、公司与政府所获得的成就感”。举例来说,“杰米·罗斯曼在纽约获得了德国对奴役劳动的补偿款,他表达了与数千人共有的心情说:‘要点总是一样的’——‘太少、太迟’。但是,就算是赔偿来得早一点或多一点,那也不会比较道德。”

假如,像这些受难者所相信的那样,直接的货币赔偿无法在任何道德的意义上“修善业”,那么这些付钱的举动可不可以从随便哪个角度去理解为实现了某种程度的正义?这些付钱的举动能否至少被视为预防未来的反人道罪行的某种手段?而且,如果是的话,这是不是就能把赔偿实际上变成一个道德议题?

帕泰的书中引述了一位学者的话,说德国政府的赔偿政策“对整个世界表达了一种希望的象征,也是对所有非法的、不道德的集权政府的一种警告”。另外一位学者则说,该协议“能够而且必然为未来在国际的层次上,对于个人人权的跨国性保护树立了一座标杆”。

还有,在《国家的罪恶》(*The Guilt of Nations*)一书中,伊丽莎白·巴肯(Elizabeth Barkan)写道:回复性的正义是"一种新的国际体系",其"主干"是"各国政府大体上是基于道德的考虑而非因权力政治而愿意去承认过去的政策之不正义,并且愿意与其受害者协商回复或赔偿的方式"。

然而,灭种屠杀的行为似乎依旧持续不衰,在像塞尔维亚、阿尔及利亚和卢旺达那些遥远的地方,操纵或支持这类暴行的政府根本不在乎任何可能的报应——例如必须支付赔偿金之类。更有甚者,当许多人作出我上面引述的那些评论时,他们没有、也不可能把史无前例的"9·11"惨案——不附属于任何特定国家或政府的一小撮狂热分子夺走了数千条人命——纳入考虑范围。

哪一种做法能够被认为是针对像这类恐怖行动"为未来在国际的层次上,对于个人人权的跨国性保护树立了一座标杆"?是不是一切曾经以不管任何方式——刻意或无心的——支持过这些恐怖分子的国家,都必须支付赔偿?或者,这件事显示支付赔偿的预期终究没有对世界上"非法的和不道德的"人发挥有效的儆戒作用,正因为他们是非法的且不道德的。这件事是否也显示出:当一个外于一切国家和政府的管辖而运作的团体犯下一桩反人道罪时,我们就不可能,或者至少是极难去归咎于任何一个特定的政府?还是说,受害者可以怪罪那些从来不给他们的公民活得有起码的舒适或尊严、变成有自主性的个人的权利或机会,以致为这类狂热主义创造了肥沃温床的国家政府,并向它们要求赔偿?

"9·11"惨案似乎创造了一种新式的补偿:全球的人们自愿地捐献出加起来数额相当庞大的一笔钱给受难者家属。虽然每当惨剧发生时——从地震到其他自然灾害,也包括从暴力行动到其他被认定为不正义的事件——总会有人慷慨解囊,但这次的善款数额之高

是前所未有的。对“9·11”受难者的这种慷慨解囊是否意味着:在未来,要不要给暴力造成的惨案受害人补偿金、要给多少,是否应该由人民的意愿来决定?“9·11”惨案是否显示:当足够多的人对于事况有充分的认知并被感动时,他们将会自愿地弥补受害者,所以实质上排除了政府介入或补偿的必要?或者,这样一次慷慨解囊,使得政府在类似的惨案发生但群众却没有自动发起类似的慷慨捐赠时,更当义不容辞地去补贴受害者?最重要的是:这样的补偿是不是就等于正义?

几世纪之前,许多非洲人被绑架到美国做奴役,即使这些人有幸活着到达美国,从任何一个角度来看,他们所受的待遇都称不上是对人的待遇,这些人的后裔中有些人正在要求赔偿。有些人断言:德国的赔偿政策应该作为一项补偿性的正义的标准,至少默许、包庇了奴隶制度的美国政府和总部在美国的企业应当遵照黑奴后裔的要求,依据德国的标准来践履补偿性的正义。

真正被迫害的是他们的祖先而不是他们自己,这应不应该造成什么考虑上的不同?假如“9·11”惨案的受难者家属相信:在一次可憎的恐怖行动中失去了所爱的人之后,获得别人指定捐给他们的几亿美元是他们该得的好处,那么那些一辈子活在恐怖之中的人的后代,是不是应该觉得索讨比这多好几倍的钱是一件极合理的事?

泛非洲论坛(Transafrica Forum)的创建者兼主席兰道尔·罗宾森(Randall Robinson)——一位献身于改善非洲世界被无止境地压迫的人民处境的志士——在《债——美国对黑人的亏欠》(*The Debt—What America Owes to Blacks*)一书中写道:在黑奴的后裔获得赔偿以前,不可能有什么起码的正义可言。提出他的论据时,他写道:“惟有奴隶制度,以其残暴的耐性、窒息的记忆和掩盖起来的疮疤,曾经把一整个种族世代间的效率给整个掏空掉。”他称奴隶制度为“在现代世界中无可比拟的一项人权罪行”,因为“在这项罪行的活跃阶段已经结束了许久之后,它还能无穷无尽地制造出受害者”。这可以

从这样一件事实得到证明:“受害者过去拥有的文化的一切创造物、一切风俗习惯、一切神祇、一切语言、一个民族代代相传的整个认同的一切痕迹,”都“从他们身上被硬生生地夺走,碾成一片辛辣苦涩、令人窒息的粉尘”。

罗宾森相信,此刻在世的奴隶后裔就是直接的受害者。所以,他相信他们应该得到丰厚的赔偿,而且这样做将无异于为他们所受的一切苦难“修善业”——还他们一个公道。罗宾森断言:德国赔偿纳粹大屠杀的犹太人受害者例子应该被认定为一项先例,“它付款给个别犹太人、付款给以色列……犹太人索要的是他们该得的份,而且也真的得到了相当大的一部分。”但是,他说:虽然“欧洲及美国在这250多年来对非洲和非洲人民施加了无法想像的恐怖……欧洲不但没有对非洲支付任何赔偿,更紧接在奴隶贸易之后重新瓜分非洲”,以便让“欧洲对非洲进行更进一步的经济剥削”。而在美国,他断言:尽管至今仍有一条“被实行了246年之久的奴隶制度所拉开”,而且从那时开始便“借着法律与公众行为”“一直被坚决地翼护、培养”的“在这个国家里黑人与白人之间巨大的经济鸿沟”赫然存在,却依然从未赔偿过它的受害者。

赔偿能否成为一种足以终结这一段悲凉黯淡的美国史“正义的”赎罪方式?还是,就如德国的例子一样,赔偿必须不断地进行下去,既不能也不要在乎它会不会带来终结?假如让民众充分地认知了他们的艰苦处境,他们会不会自动发起成立一个像“9·11”基金一样的基金去赔偿他们?

给这类不正义的受难者的赔偿究竟有没有可能足够?“修善业来弥补过去的错误”这样的事是否真有一点可能性?我们又当在何处为这类赔偿划一条基准线——如果真有这样一条线存在某处的话——以便肯定地判断说这个情况已经被“修善”了,所以“正义已获实现”?

举例来说，布克尔·华盛顿（Booker T. Washington，1856—1915）相信：人终究必须逃脱、抹灭“受害者的悲情”，并且将过去承受的苦难转化为最大的优势。在维吉尼亚州出生的华盛顿一出世就是奴隶，克服了无法想像的重重障碍才得以接受正式的教育。后来，他荣任图斯基吉学院（Tuskegee Institute）主任，将该学院转变成为具领导地位的几座黑人教育机构之一。此外，他也是当时最有影响力的几位黑人领袖之一（他是多位美国总统的顾问，也是美国企业几位主要领袖的顾问）。在《超越奴役》（*Up From Slavery*）这本比罗宾森那本倡议补偿性正义的书早整整一个世纪的著作中，华盛顿写道：他“打从心底”悲怜“何其不幸地被绞进奴隶制度的网罗中的任何一个民族或一群人”，然后他说自己对于那些“奴役我种族”的人“停止心怀任何怨恨已经很久了”。

他对奴隶制度的观点极具争议性，他说：“当我们排除成见……并实事求是地看待事实，我们必然会注意到：不管奴隶制度的残酷不仁和道德上的错误，”那些受害最深的，如今“已经处在一种较强且更有希望的境地，不论在物质上、智识上、道德上和宗教上，都比世界上任何一个其他地方的黑人来得好”。我不认为“事实”会给这样一种说法任何的支持。数十万没能好好活下去而在被迫离开家乡之后死于奴隶主和奴隶贩子之手的人，一定不会同意华盛顿的说法。更过分的是，华盛顿很方便地选择了不去检视与他们的白人邻居相比，美国黑奴和他们的后代是否真的“处在一种较强且更有希望的境地”。

华盛顿说，他做这些评论并不是为了“合理化奴隶制度……我谴责这样一种制度……”，而是为了“呼吁大众注意一项事实，也是要揭示上天的旨意是何其经常地运用人和制度去完成一项目标”。标榜无私、勤奋与乐观等德性的华盛顿说，每当他被人问到下面的问题时会如此陈述：“当处在某些看来似乎是毫无指望地令人沮丧的

情况下时，我怎么能对我的种族在这个国家的未来有那样的信心，我就提醒他们：一个善的天命已经引领我们穿过且走出了荒芜的旷野。"

但是，许多奴隶的后裔仍然生活在"毫无指望地令人沮丧的情况下"，或许他们还得穿过一个"荒芜的旷野"；或许我们这个国家还需要再去正视奴隶制度这个议题，以及它对于许多受害者的子孙至今仍继续进行的剥削。这并不是说赔偿是最恰当或最"正义的"响应，只是说它可能是任何响应的一部分，还有，将这个议题和盘托出的时机已经到了。

补偿性的和恢复性的正义是不是太过于"向后看"了？有没有比较向前看的正义，可以更好地推进长远的人道目标？

鲁思·莫里斯（Ruth Morris）宣扬一种叫作"转化的正义"（transformative justice）的正义。她写道：这种正义是通过具治疗性的"宽恕的力量"（power of forgiveness）去实现的。她强调："这并不是要去否认许多心灵创伤带有绵延不尽的痛苦。你不可能忘记失去一个孩子的痛苦，或者价值观的背叛……但……宽恕拥有超越一切事物的最强力满足效果。它掌握着我们在这么一个拥挤的、每个人的生活空间都入侵到别人的生活空间之中的世界，何以能够过着群居生活的谜底。"

"我们应该原谅那些在美国本土犯下了大屠杀罪的人，"是不是连考虑都不用考虑的一个无法想像的观念？就算我们能够原谅，或就算我们真的原谅了，是不是有时候还是必须采取攻击性的行动，防范未来再度发生泯灭人道的罪行，即使这意味着要采用暴力我们也在所不惜？这有一部分需视我们的目的为何来判断——这里所谓的"目的"不应包括讲讲"维护自由"之类的空话，相反，我们的目的——作为一种持续性的决心的一部分——必须包括采取具体的

对策，以创建“愈来愈多人可以有尊严地生活在开放的社会之中”那样一个世界。如果我们变成追求这类目的的狂热分子，那么本·拉登之流所煽动的那种极度恶劣的狂热主义，很可能愈来愈难找到肥沃的温床。

莫里斯写道：“无论我们能建立结构多么完备的安全防护体系，都不能保证洪水、地盘塌陷、人类的暴力或其他灾难不会走进我们的家门，但当我们建立起一个对所有人都关怀照顾的社群时，我们就可以提供一个最佳的保险体系。”

但是，这样一种“对所有人都关怀照顾的社群”——莫里斯似乎认为它也就是一种“为所有人服务的正义”——的条件是什么？

华盛顿指出了一个可能的解答，也就是在隐隐然将正义的功能等同于确保社会中的每个人都有机会生活在一个“不论在物质上、智识上、道德上和宗教上，都较强且更有希望的境地”。或许实现这个“更有希望的境地”，实际上就是正义的落实。

一个消灭传染性恶疾似的不平等的决心，绝对无法彻底消灭反人道的罪孽，但长此以往，这样的决心必然能促进我们转变为一个更卓越物种的期望，使全球的平衡朝向“更有希望”而非更没希望的一边倾斜。

世上没有正义这种东西存在

此刻我置身墨西哥最南端的嘉帕斯省，距离墨西哥与危地马拉边界不远处的圣克立托巴·德·拉斯·卡萨斯（San Cristobal de las Casas）镇上极具历史意义的中央广场。我身边围坐着约30位现居于偏远小区——当地话叫作“合作农场”（ejido）——的原住民，多数人穿着手工裁剪的鲜艳传统服装，许多女人和女孩用色彩斑斓的织巾（rebozo）把婴孩缚在背上。

圣克立托巴是孤悬在海拔七千英尺以上的高原城市,其名源于弗瑞·巴托洛梅·德·拉斯·卡萨斯(Fray Bartolome de las Casas)——16世纪天主教廷的大主教,曾致力于禁绝同僚介入西班牙人的委托监管(encomienda)制度——合法容许并鼓励他们去奴役原住民(他们并不会随便屠杀原住民)的一套制度。

尽管圣克立托巴是个热门的观光点,尤其对欧洲客极具吸引力,但在它美丽的外衣之下却掩藏着巨大的张力。从1994年元旦,也就是北美自由贸易协议(简称NAFTA)生效之日起,这座风景如画的殖民都市又一次被卷进了原住民争取权利的抗争风暴的中心。当天早晨,一群衣衫褴褛的游击队从四周的山区下到城市中会合,在一阵倏起倏灭、死伤有限的遭遇战之后,把这个城市从墨西哥政府军手里夺了过来。

这群用红色手帕(当地话叫paliacate)掩着脸的游击队自称EZLN——Ejercito Zapatista Liberacion National,即"萨帕塔民族解放军";他们取这个名字是为了纪念艾米里亚诺·萨帕塔(Emiliano Zapata)——掀起1910年的墨西哥革命,推翻了波菲里欧·迪亚兹(Porfirio Diaz)独裁统治的纳华印第安人(Nahua Indian)。掌握政权之后,萨帕塔下令进行广泛的土地改革,让被剥夺了一切权利的原住民能够再次有尊严地活着。萨帕塔宣布:"曾经被从正当的拥有者手中夺走的一切土地、一切森林与自然资源……将被马上归还给有合法拥有权的村落或个别公民……让他们能有自己的合作农场、城镇和耕地。"不幸的是,1919年,萨帕塔还没来得及推行他的改革,便被那些保守的政敌给刺杀了。

虽然从那之后不时有一些不痛不痒的土地改革努力,也有一些合作农场分配给原住民,但大体上数百年来一直制造着剧烈冲突的同一些议题,依然在这个地区萦回不去。对原住民同样的压迫与剥削、同样针对原住民的恶毒种族主义,以及同样未解决的土地改革问

题,统统一如既往地存在。

因持续不变的边际化与剥削而深感挫折的原住民中,许多人认为北美自由贸易协议是压垮他们的最后一根稻草。土地改革进程早已陷入了泥淖,而那些被分配到土地的人,通常在熬过数年折磨人的等待之后,还是没能得到上面保证会分给他们的那种形式和大小的土地。而且,联邦政府划分给他们的土地经常与已经让给其他小区的土地重叠,因而播下了原住民团体之间冲突的种子(这或许是政府方面刻意制造的)。北美自由贸易协议等于是对这已经痛苦的伤口再加摧残,因为它让总部在美国的跨国公司用低于原住民贩卖其自植产品所能够接受的最低价格,出口美国玉米和咖啡到墨西哥,从而挤压了他们的主要生计——即贩卖他们的基本粮食作物,诸如玉米、咖啡、坚果等。

从这些玛雅裔原住民的观点来看,北美自由贸易协议是墨西哥政府对他们无休无止的一连串背叛举动中最近也最严重的一项。由于政府拒绝挽救这一状况,许多人觉得除了激烈的行动之外,别无他法。

1994年元旦起义的领导人是一位谜样的拉丁诺人(ladino,即非印第安人),他自称副总司令马科斯(Subcomandante Marcos),但真实身份几乎毫无疑问地就是拉法尔·塞巴斯蒂安·纪廉(Rafael Sebastian Guillen)——成功的家具推销员之子,大学哲学系毕业,曾担任大学教师。依获颁美国国家图书奖的《从根反叛:嘉帕斯的印第安人起义》(*Rebellion from the Roots: Indian Uprising in Chiapas*)一书作者约翰·罗斯(John Ross)所言,深受法国马克思主义哲学家路易·阿尔都塞影响的马科斯/纪廉曾说,这场起义是一次示威抗议,针对的是北美自由贸易协议及"北美自由贸易协议将会把何其贱价的美国谷物倾倒进墨西哥,从而彻底抹杀了玛雅玉米上市贩卖的可能性",迫使此地的原住民活在比以往更为极端的贫困之中。马科

斯说:“在我们看来,自由贸易协议是给墨西哥少数民族的死亡证书,”并且给一切为这个地区带来正义的努力敲响了丧钟。哈佛大学历史学家沃马克——关于当地的冲突及其历史因由的权威性专家——断言:单单贫困本身“就足以合理化(在嘉帕斯高原的)反叛”。

萨帕塔民族解放军占领圣克立托巴不过30个小时,便退回到四周的拉坎登(Lacandon)丛林隐匿无踪,但仅这么短的时间,他们就成功地把当地原住民的困境塞进了国际注目的焦点。

准备在这里举办我最近的一场对话时,已经是萨帕塔民族解放军打响它的登场第一炮六年之后了,而且除了零星爆发的遭遇战,南方前线的一切已经相对平静了下来。墨西哥的新总统福克斯已在不久前就任,取代了前总统恩内斯托·塞迪罗(Ernesto Zedillo)。塞迪罗总统在旷日费时的协商之后,竟然撕毁了一项他与原住民达成的可以保证他们自主生活权利并加速土地改革的正式协议,同时决定在该地区暗中建立更多军用工事——为墨西哥政府罄竹难书的诈骗记录又添了新页,更恶劣的是:塞迪罗曾经一再强烈发誓要达成这项协定。

现今轮到了福克斯。他曾在总统竞选期间引人注目地保证说,要在“十五分钟之内”解决与原住民的冲突,上任后,他的第一个动作是将塞迪罗与萨帕塔民族解放军及原住民领袖达成之后又予以背弃的协议交付国会。然而,墨西哥国会却将该法案大力稀释到即便通过也只会更进一步削减,而非增进原住民拥有的少数几项权利的程度。结果,萨帕塔民族解放军谴责政府,并再一次从公众的目光中撤离,很可能是去策划下一波的攻击行动。

最近这段时间气氛颇为紧张,广场上驻扎着配备了自动武器的军警,今天稍早他们才刚带来一个新近被囚禁的游击队员。当时我的妻子赛希莉亚正在举行一个“无围墙教室”——给原住民孩童上的阅读和写作课程,因为他们夜以继日地兜售手工皮包、皮带和手镯

(pulsera)给路过广场的游客们,根本没有时间上学。

这已经不是头一次在我举行对话时有军人盯着我看,但却是头一次有那么多军人盯着我。当我第一次尝试与原住民展开对话时,大多数人好像看着个疯汉似的瞅着我,没有一个人对我的开场白作出任何反应。在我们相识结婚之前,赛希莉亚曾在一个原住民小区当老师,当我问她为什么要和他们举行一场对话好像是一桩不可能的任务,她告诉我:"也许是因为以前从来没有人问过他们的想法,而且如果从来没有人问过他们,他们可能也就从来没有问过自己。坚持下去!他们将很快地看出你想知道他们的想法,他们就会有反应了。"

她是对的。缓慢但无疑地,他们逐渐认识了我并信任我,甚至开始期待我们的对话。我们对话的时间都选在游客退潮的深夜时分,花了14个钟头尽力兜售产品以求能够吃上一餐饱饭、买几样必需品的他们,也只有到这时才能结束一天的劳苦,轻松下来。

今晚,当我们聚在一起,啜着我买给大家分享的热茶时,我问道:"正义是什么?"

整天在广场上卖各种坚果的朱诺(那些坚果是他和其他同伴一起在他们那个距离此地约两小时路程的集体合作农场里种出来的)用西班牙语对我说:"在我们的母语——泽尔塔语(Tzeltal)——里,没有一个等于正义的词。"

这个回答让我如坠五里雾中。"你们一定有某个词是相近或相等的吧?"

"真的没有,"他对我保证,"我们从来不觉得我们需要这个词。"

"这怎么可能?"我说。我确信我看起来已经被搞昏头了。"你们已经为'正义'奋战了那么多年,你怎么能说你们没有或者不需要这个词呢?"

"废话,我们当然很清楚正义和不正义用西班牙文要怎么说——就是 justicia 和 injusticia,"他告诉我,"我们已经被外来的人迫害了好几个世纪。我说的是:在我们的语言里,我们没有正义和不正义这两个词,因为我们不需要它们——在我们的语言里。因为在我们的小区里,除了我们而没有外人在的时候,从来没有什么不正义的事情发生,所以我们为什么需要正义和它的反义词呢?"

没有不正义这种东西存在吗?根本不需要不正义这个词吗?在益发严重的狐疑之中,我勉强地挤出了一句话:"为什么?"

朱诺很有耐性地回答:"在我们的合作农场,所有重要的决定都是大家一起达成的,每个人都可以讲话,大家围一圈一起谈。假如有必要的话,一连谈好几夜都无所谓,直到所有人都同意我们应该怎么做为止。"

这时,我晓得是身为萨帕塔民族解放军同情者——假如他本身不是游击队成员的话——的一位男士对我说:"假如没有无异议的共识,那么我们小区中可能会有人觉得大家对他不公正;但假如我们全都同意——不是以一种强迫的方式,而是让每个人表达出自己的观点,然后大家讨论,再反复推敲、拼凑,直到大家达到一致的共识为止——那怎么还会有不正义呢?"

我不发一言。他接着说:"所以我们不需要这些词汇。但我能了解墨西哥人为什么需要 justicia(正义)、injusticia(不正义)这些词,因为墨西哥政府就是不正义的化身。如果他们要建一条高速公路或者要铲平一片野地去盖个房子,就算违背人民的意愿,他们一样照干不误。但在我们原住民的社群里,如果我们决定砍一棵树,必须先让所有人同意这件事是应该做的。"

沃马克在《嘉帕斯的反叛》中写道:"没有一种印第安语"里面有"'命令'、'偏袒'或'权利'之类的字眼,"所以"正义"这个词就更不用说了。因此,要拥有这些词汇并运用于他们与墨西哥政府之间的

冲突,“需要新的西班牙语汇。”

此时索西族(Tzotzil)妇女玛露许说:“如果说我们有一个近似于正义的词汇,那应该是像‘决议’和‘复原’之类的词。因为当我们的小区发生一件冲突时,我们会尽力去达成一个和平协议,然后恢复和谐。这样,每个人都从冲突中摆脱出来,变得更接近一个 batsil winick——真正的人类。”

“我们把我们与墨西哥政府的冲突看作是两个小区之间的冲突,”她接着说道,“但他们不这样看。因为他们有权势,而且为所欲为地剥削我们已经好几个世纪,在这样的情境下,要恢复和谐是不可能的。”

她的丈夫沛图这时说道:“我们这里有许多人等政府为我们分配属于自己的合作农场已经好多年了,我们就住在这个城市外围的棚户里。我们没有小区可以把大家召集起来,所以没有办法化解冲突,因为我们生活在我们的合作农场法律的传统规范之外。就算我们有正义(司法)这个词,我们这些没有一个合作农场的人也没办法把它付诸实施,因为我们连个小区都没有。”

他说的话与亚里士多德的说法不谋而合,亚里士多德在他的《尼各马可伦理学》中曾说:“正义仅存在于其人际关系受法律统辖的一群人之间。”诺贝尔经济学奖得主哈耶克也在《通往奴役之路》中说过类似的话:“如果有一项标准能更清晰地区别一个自由国家的状况与一个在专制政府统治下国家的状况,那就是前者服膺被称为依法统治的伟大原则。”哈耶克说,依法统治意味着“政府的一切行动受制于预先订好且公开宣布过的规则——这些规则让人能够相当确定地预见,在特定的情况下权威当局将如何使用其强制力,并让人能依据这种知识去计划个人的事务”。但是,哈耶克没能区别出正义和不正义的依法统治,单只是让人能预先知道法律是什么,并不能使它变成一种正义的法律。一个威权国家的法典明文规定的

法律通常不比专断的统治好多少，当个人自由被高度限制——假如没有被彻底封锁的话——时，人民还是不能"依据这种(对于法治的)知识"去计划他们的事务。

一段相当长的静默之后，一位与妻子佩蒂及四个孩子一起坐在我身旁、语调轻柔的男士安东对我说："我也和家人一起住在圣克立托巴外的简棚里，不过不是因为我们没有一个小区去把大家召集起来。我们本来很幸运地一直住在一个合作农场里——直到发生萨帕塔冲突为止。我们一家，还有很多其他人，被赶出了我们的合作农场，因为我们不赞成马科斯副总司令官和萨帕塔民族解放军与墨西哥政府冲突的战略。"

接着他告诉我："每个原住民小区都开会决定要不要和马科斯一起战斗。我们赞同马科斯所说他希望为我们做到的一切，但这不表示我们同意武装冲突这种做法。究竟要怎么做？我们的小区讨论了好多个晚上，一直没有达成共识。我和其他许多人拒绝与马科斯并肩作战，但我们小区中大多数成员和他站在一起，所以他们就把我们赶出来了，他们说不能容许有反对的观点存在。"

这时佩蒂接口说道："他们说：'如果你们不和我们站在一起，你们就是反对我们。'然后强迫我们离开小区，搬到这边的危棚。他们施展的权威根本与他们控诉墨西哥政府强加于我们的那种专横的权威是一样的。所以，当这里有些人想要告诉你说，所有原住民小区会以一致同意来和平地化解冲突，还有我们不需要像'正义'和'不正义'这种词汇等等这些话时，其实是骗人的。"

另外有些人点头表示同意，而且我也能看出他们的气愤。同时，我看到刚才把原住民小区描绘成和谐的净土那几位，因为被这番话拆穿了西洋镜而开始恼怒。

最后，一位萨帕塔的同情者说："那是为了他们好。假如他们继

续待在那个小区,墨西哥军队一来,他们就会和我们一块儿被逮起来,那些军人会认为他们也是和萨帕塔民族解放军同一路的。"

另一位妇女柔和地说:"我们也不想要他们离开,但萨帕塔民族解放军告诉我们,必须叫他们离开。"

学者沃马克写道:"在投票决定参战的小区里,萨帕塔民族解放军不容任何异议分子或主和派存在:少数派必须离开。当时不仅是小区内不同的组织趋于分裂,多年老友……曾经信任的同志、同一家族的成员、父亲和女儿、母亲与儿子亦难免析离。那些被扫地出门的成千上万人如今成为一群失根的人,一再地迁徙。"而且,就像那个人在这里说的,他们只被容许"带走他们能骑的、能牵的和能带的"。经过这么一场我想称为"正义的反讽剧"的动乱之后,如今这些小区分裂了,他们的传统被篡夺了,原因正是宣称要为了让他们保持民族传统、以传统方式自主地生活而战斗的那个团体。

这时我说:"可是,你们不是说你们一定要到有一致的共识才下决定吗?"

"我们所有人都同意马科斯的战斗是——如你们用西班牙文说的——justo,正义的;"那位萨帕塔同情者说,"我们所有人都同意他是站在我们这一边的,只在'我们是不是应该加入马科斯,和他一起战斗'这个问题上没有共识。"

这个答案一点也不完整,但我只能从他那里得到这么多。

也是被举家赶出原来住的合作农场的萨尔瓦多说:"我们的确同情马科斯,我们认为他的心可能是正直的,但我们已经有路易兹大主教(Bishop Samuel Ruiz)站在我们这边帮我们组织、为我们的权利战斗,只不过他用的是和平的方式。我们是虔诚的天主教徒,我们觉得应该实行一种非暴力的路线,我们觉得武装冲突将是一种倒退。"

在萨帕塔民族解放军对嘉帕斯扰攘已久的冲突做出那场名垂青史的进军行动以前,已于嘉帕斯担任主教近50年的路易兹大主教

(这场对话进行之际刚刚退休)一直是为原住民权益奔走呼号的核心人物。沃马克说:路易兹"强调他的教区里荒谬异常的不平等和不正义……"半个世纪前路易兹首次到达嘉帕斯,并在这个省份旅行采风时,很快地了解到"问题的症结是教会本身,即它与印第安人之间的疏隔"。路易兹决心对抗把原住民当作完全没有权利的人那样对待的那些人。他说:"我到圣克立托巴来吸引穷人皈依天主,但结果却是他们让我皈依了。"

沃马克写道:自从1950年成为主教开始,路易兹一直是协助该地区原住民采取"一种新的、批判性的态度去面对古老的信仰……并集体地……依凭着一种对正确和正义新的意识而行动"的力量。由于路易兹的努力,他们拒绝再消极面对针对他们的剥削,反而变得充满了 toma de consciencia——一种对于他们自身的苦难及自己去消灭苦难的潜力的认识。

明克——在这几周里,借着暂时放下每回五比索的擦鞋工作空档,花了好多个钟头与我进行引人深思的一对一谈话的年轻人——这时说:"'我们所有人都同意马科斯的动机'这句话其实并不正确,马科斯彻底控制了萨帕塔民族解放军和原住民权利运动,他和路易兹大主教正好相反,路易兹大主教给我们力量。"

接着是一段漫长的沉默,最后马利欧站了起来。这位垢族(Chol)原住民男子每天走路两个钟头往返于他的合作农场与圣克立托巴两地之间,晚上到当地的大学听课,白天卖坚果和水果养活自己及他的小家庭。他的眼神轮流注视过在场的每一个人,然后说:"即便我们的语言里可能没有'正义'这个词,我想,我们对'正义是什么?'这个问题是有办法回答的。我的答案是'正义就是平等'——不只是在法律之下,而是在于我们人类如何看待彼此。想有这种正义,我们就必须扫除种族主义,我们所有人都必须平等地看

待他人。”

“你高兴有多少法律就可以有多少法律,”他接着说,“但是除非人们心里觉得所有人是平等的,每个人都配过上一种好的、有指望的日子,否则不可能有我说的那种正义。所以,在有任何正义的法律出现以前,我们首先必须改变人们的心灵。对墨西哥的原住民来说,种族主义是达到这种正义最大的障碍。”

他的妻子卡米拉点着头对我说:“没有一个墨西哥人会来参加这种与我们的对话这件事实,就足以说明很多事情。他们希望和我们没有任何牵扯,因为他们自认为比我们优越。在圣克立托巴这里,我们不能进餐厅吃饭。虽然这个广场是公共场所,但只要我们坐在这个广场上稍微久一点,带着 macana——也就是警棍——的警察就会来恐吓我们。有些墨西哥当地人和我们迎面相遇时,会把我们推倒在地。直到几年前,他们都还不准我们在这里的人行道上走路;我们必须冒着被车撞的危险走在马路上。”

“我们的文盲率和婴儿死亡率都是最高的,”她继续说着,“要为最低的工资工作最长的时间,而这一切都因为我们的肤色而被容忍、支持。种族主义似乎正愈演愈烈……”

她的朋友帕施库——一位大学生及人权运动分子——说:“墨西哥是个极端种族主义的地方,虽然大多数墨西哥人是梅斯蒂索人(mestizo),亦即印第安人和西班牙人的混血,但他们‘装白’。也就是说,他们把自己和自己的原住民血统彻底区隔开——所以才能和我们没任何关系——并且全心全意将自己往只占他们血统中一小部分的欧洲人那边去贴。除非我们消灭这个种族主义的恶魔,否则绝对不可能有任何一种正义存在。”

暂停了一会儿之后,她接着说:“我们在嘉帕斯为之战斗的这块土地,在西班牙的征服者来之前本来是我们的;但我们却被当成三等公民。西班牙终于被打败、墨西哥政府和它的鹰犬攫获政权之前,它

也是我们的。他们有合法文件说那是他们的，从法律上来说，可能是；但从道德、公理上来说，应该是我们的。我了解我们绝对不可能把它整个要回来，但我们需要一些土地，让我们能够有小区把我们的族人召集起来。他们必须给我们该得的一份，让我们能够活得像个人。”

十岁的韦露奇扯扯我的袖子，表示她也要说话。过去一个月来，她一直在教我索西语，却拒绝收我任何学费——她说朋友不会为朋友的帮助付钱——尽管她卖手环一天赚不到一美元，而且茕孑一身没有家人。这时她说：“正义不就是分享你的所有，让大家都足够吗？”

种族主义与正义

出生于原住民人口比嘉帕斯更多的瓦哈卡省（Oaxaca）的墨西哥哲学家荷西·巴斯孔塞洛斯（José Vasconcelos，1881—1959），曾深刻地反省该国的种族主义传统。既是学院哲学家也是公众哲学家的巴斯孔塞洛斯，曾因反威权主义的立场触犯了当时的独裁者而两度流亡国外，如学者迪狄尔·詹恩（Didier T. Jaen）提示的：他所追寻的是“人与社会的另一个向度”。巴斯孔塞洛斯相信他的祖国能够实行一条“新路”，墨西哥借此“将走在一切其他国家的前面，让其他国家将追随其脚步，厌弃缺乏人性向度的一种经济上的唯物主义”。

在他那篇极具发展性的文章《全宇宙的种族》（La Raza Cosmica）中，巴斯孔塞洛斯主张：作为一个“混种”完全不应被看成一项污名，而是一项资产。他断言：大多数最先进的文明都是在他们由“一个多种族与多文化潮流的混合”所构成的时候，走到时代的前锋的。如古希腊的黄金年代，以及建立了金字塔的埃及第二帝国时期等诸

多不同文明的顶峰，都是“梅斯蒂索时期”；而且，他将“强盛的北美洲”看作伟大而繁茂的种族“熔炉”，充斥着所有其他国族来的“最强劲的驱动力”。

在墨西哥革命的余波仍荡漾的1920年代，巴斯孔塞洛斯阐述了他的种族观。他认为，“地球上的许多种族……混合”之时，通常会创生出“一个新人种”，从而使文明到达最繁盛、最有活力的巅峰。而在1920年之前，正如学者胡利欧·莫瑞诺(Julio Moreno)在《老美不回家》(*Yankee Don't Go Home!*)一书中所述：“墨西哥人倾向于认同地方——patria chica——而非认同整个国家。”然而，“革命触发了去界定国族的理想、发掘出一个让出身不同地方的墨西哥人，都能够认同的共同基础的种种努力。”于是墨西哥人开始拥抱“这个国家的土著及梅斯蒂索文化根源”，将这一传统视为一个丰富且具统合力的“国族认同象征”。结果，巴斯孔塞洛斯“我们国家的‘全宇宙的种族’”这项观念，成了一把“国族进步之钥”。詹恩认为，墨西哥对于本身混合血统的深自庆幸，是与当时雅利安(Aryan)理论家们正在鼓吹而终于“被纳粹主义拿来误用的”种族纯粹性这种观念，正好相反的一个富含人道精神的对比。

在这篇发人深省的文章中，巴斯孔塞洛斯并不是主张不同种族、不同文化的人应该出于任何必然性的强制而进行混合，而是如詹恩所说的，巴斯孔塞洛斯相信：当“两性的结合……不再基于必然性或者对于社会来说很方便的规则”，种族混合就会自然而然地发生。他推测：假如男人和女人单纯地“由爱、美与欢悦的自由选择所导引”，他们常常会选择与自己属于不同种族或族群的对象。他说：“这样的结合会比较像是艺术品，而不是我们现行婚姻的那种社会契约……”结果，“族群之间的藩篱将失去力量，而种族的混合……将增加到创生出一个新的、完全混合的种族的程度，在这当中，所有以前的种族的较优质量将会因爱的自然选择而延续下去。”一个由

“爱的自然选择”创造出来的种族终将臻于极致,成为巴斯孔塞洛斯所称的“全宇宙的种族”。

尽管墨西哥的种族主义如此严重,它却并不需要到别的地方寻找克服其种族嫌隙的范例。它过去的作为,显示它能够为其他被族群及种族分裂的难题所困扰的社会,提供一个指引的灯塔。事实上,墨西哥曾经受到原住民男子班尼托·胡阿雷斯(Benito Juarez)的巨大激励,去超越他们较低劣的倾向,并观照自身较高贵的可能性,所以他们选举他当上了总统。在《墨西哥:权力的传记》(*Mexico: Biography of Power*)中,胡阿雷斯被描写成一个拒绝在他人面前“放低目光”、有一种无与伦比的“解放自己的意志”、拒绝接受种族主义必然会使他的宏愿无法实现的印第安人。身为哈瓦卡省的萨波特克族(Zapotec)印第安人,胡阿雷斯1806年诞生于一个赤贫的家庭,双亲是不识字的农人,但他决心教育自己,凭着顽强的毅力进入神学院,然后继续深造得到法律学位。此后,胡阿雷斯献身公共生涯,1847年当选了瓦哈卡省省长,开始改变他所说的数世纪来一向认可对这个国家的原住民“使之贫穷化……残暴对待……鄙贱视之以及……奴役”的政治体系。胡阿雷斯指斥“陷溺了我们的兄弟那种僵滞的贫困”,以及“给他们增添更多负担的沉重赋税”。

但是,他对当时该国的独裁者、总统桑塔·安纳(Santa Anna)将军所鼓励的严重贪污与种族主义的赤裸裸批判,迫使他在1853年流亡到新奥尔良。安纳被推翻之后,胡阿雷斯回到墨西哥并被新总统任命为司法部长。在这个职位上,他实行了著名的“胡阿雷斯法”(Juarez Law),削除天主教会遍布全国的大权——他相信天主教会的权力大多被用来压制原住民。以这个成功为基础,胡阿雷斯接着推行社会与法律改革,以进一步限制教会的权力,并削弱富裕的土地利益阶级。他废除了特别军事法庭,使军人不再能凌虐原住民却不

受制裁。他更不眠不休地为了原住民而推行经济、政治与土地改革。

胡阿雷斯深深触发了这个被压迫、腐败与种族主义搞得筋疲力竭的国家的共鸣,于是1861年墨西哥人将他送上了总统宝座,成为该国第一位、也是惟一一位原住民总统。虽然后来当选连任,胡阿雷斯却在尚未克服保守的国会多数派对他的全面性改革的顽强反对之前,便不幸溘然长逝。此后,墨西哥向不利于原住民的方向倒退,回到了它一贯的那种威权兼腐败统治的老路。

大部分撰写胡阿雷斯攀登权力巅峰的故事的人,都说这是一个短暂的异常现象。但是我认为,这个绝佳的异常现象的确出现过这一事实,就显示它还有可能再度发生。要让它再发生一次,将需要一个具备与胡阿雷斯所秉赋的同样一套德性的人:将国家的长远利益及人道精神本身摆在第一位而有远见、意志力与道德勇气的人;也是一个能唤起人民较高贵的觉智的人。它也需要一个像胡阿雷斯一样的人,不过分喜好玩弄"诿过他人的把戏"而无法自拔,而是用自己受压迫的历史为志气的源泉,克服一切障碍。

在沃马克那本关于嘉帕斯悲惨状况的著作开头处有一段话,引述自一位24岁的萨帕塔游击队员:"我希望会有民主……我在追寻一种值得过的生活……"我猜想:如果以苏格拉底这句名言"未经审思的生活不值一过"的精神来审思你的生活,而你发现实际上自己是活在枷锁之中,那么打从一开始就根本不去审思你的生活,是不是会好一点?

路易兹大主教不仅致力于激励原住民去审思他们被压迫的处境,更协助他们自己努力,借着在政治上组织起来并要求他们当得的权利,使自己的生活变得比较值得过下去。这么做的过程当中,他冒犯了可以想像到的每一种既得利益——从墨西哥政府到有权有势的墨西哥地主与商人、跨国公司、在当地教会的上司,一直到梵蒂冈。

正如最早开始实践"解放神学"的卡萨斯,路易兹相信:嘴巴上空讲关怀穷人的灵魂,却不为把他们从悲惨的绝境中解放出来尽任何一点力(也不关心),是彻底的虚伪。如里奥纳多(Leonardo)与克罗多维斯·波夫(Clodovis Bof)所言:"解放神学的历史根源可溯及拉丁美洲殖民时代开始之初传福音者与传教士的先知传统",而像卡萨斯之类的"教会人士""质疑教会所采取的那种形象及其对待原住民的方式"。如今,路易兹是1960年代——"改革的大风吹遍各处教会"的时代——以来,把改善穷人的困境当成自身"社会使命"那群"有圣雄气质的主教和教士"中的一员。

在我看来,神学家古斯塔夫·古铁雷兹(Gustavo Gutierrez)在秘鲁实践的那种解放神学,是最值得赞佩的解放神学版本。古铁雷兹不仅宣扬一种把穷人从赤贫中解放出来的政策,更放弃了一种相对轻松惬意的生活而与穷人住在一起,并且决心持续这么做,直到他们都从赤贫中被拯救出来为止。他在《解放神学》(*A Theology of Liberation*)中写道:"假如自私是人类的剥削与异化的终极原因,则自愿贫穷的最深刻理由就是对邻人的爱。只有作为一种与穷人、与承受着悲惨及不义的人们团结一体的誓约,基督徒的贫穷才有它的意义。"就像萨帕塔民族解放军的领袖马科斯/纪廉一样,古铁雷兹也是保罗·吕格尔(Paul Ricoeur)的虔诚拥戴者,他同意吕格尔所说的:"你无法真的与穷人站在一起,"亦无助于为他们带来任何程度的正义,"除非你自己也在与贫困搏斗。"

总部在纽约的世界政策研究中心(World Policy Institute)美洲部主任安德鲁·瑞汀(Andrew Reding)写道:"嘉帕斯玛雅族群众的反叛,是针对未受关注的墨西哥种族主义的第一炮。"他认为,倘若墨西哥要超越它的种族主义遗产,它将需要"曾在美国与加拿大激起变革的同一种意识觉醒"。

瑞汀注意到了“天主教会的解放神学派”在这方面的关键角色,特别赞扬路易兹大主教的努力,路易兹曾经因为“太拘泥于以字面意义(去诠释)福音书所说的人人生而平等这句话”而被上司诽谤,后来更因为原住民开始“要求得到与至今仍支配着墨西哥南部的西班牙征服者后裔完全相等的人那样的待遇”而受骚扰。他说:“笼罩在嘉帕斯上空的叛乱的乌云之中,(还是)可能有着一线银光”——那就是“它已经开始强迫墨西哥将未受关注的种族主义摊开在众人面前”。

假如把种族主义的现实摊开本身就是一线光明,多少可能会引发一个更为正义的社会出现,那他说的可能是对的。但他写出这篇文章至今已经八年,对墨西哥种族主义的注意并没有导致启蒙,甚至在某些例子中反而酿成了许多墨西哥人对于原住民更深的仇恨;它似乎导致了更深的嫌隙,而原住民如今生活在比以往压迫更重的处境中。

沃马克指出:美国可能在克服墨西哥种族主义的努力当中,扮演一个重要的角色。但是他说,美国对这个南边的邻国缺乏了解是一个重大的障碍:“我们的问题不只是媒体,或者我们在学另一种语言方面恶名昭著的无能;问题是我们推诿搪塞、虚伪造假的文化,”这种文化“让我们听不见不正义的哭喊……”

另一方面,丽格伯塔·门楚(Rigoberta Menchu)却认为:要消灭拉丁美洲的种族主义,最重要的角色仍然得由拉丁美洲公民自己来扮演。身为玛雅后裔及奎契族(Quiche)印第安人,门楚在危地马拉一个赤贫的小区度过了大半辈子,以极不被看好的候选人身份领1992年诺贝尔和平奖。她在双亲——多年来两位都是原住民权利运动的领袖人物——被政府的安全部队凌虐、杀害之后逃出危地马拉,在墨西哥流亡了13年,直到1994年初为止。她在1983年、23岁时出版的《我,丽格伯塔》(*I, Rigoberta*)一书中,叙述了她的悲惨遭

遇。在该书里,她说自己的志向“并不是从什么好事中诞生的”,而是“从悲苦和怨毒中诞生的”,并且因她的同胞所承受的贫困、剥削与歧视而“趋向极端”。

在2001年写的一篇文章中,她说:“没有正义就没有和平……没有衡平就没有正义……没有进步就没有衡平……没有民主就没有进步……没有对于今日世界上各民族与各文化的认同和尊严的尊重,就没有民主。”门楚用诺贝尔奖带给她的120万美元成立了一个非营利性的团体,在该地区推动追求社会正义的奋斗,她看见了希望的理由。她说,在她的出生地危地马拉,拉丁诺人——也就是当地的非原住民——“开始了解他们自己也不过是众多族群之一,”而不是一个优越的种族。她展望长远之后将出现一种新式的社会,在其中,各种阶层的人之间会有“新的关系”。她相信,这样一个社会将根本地改变拉丁美洲国家的政治、经济与军事结构,并且成为一个有助于疗治全世界种族与族群矛盾的模范。她说:“每天……我们都为建立一种原住民族与非原住民族之间新关系的种子施肥”——从而向实现她对正义的诠释与远见又推进了一点点。

善是什么?

为人之善

在美国中北部一所大学的学生活动中心,我与另外六个人正围坐在壁炉旁边。屋外冰天雪地,屋内却相当暖和舒适。读过了我的《苏格拉底咖啡馆》一书后,这里的学生问我可不可以和他们举行一场对话。他们告诉我:他们是一个由三名犹太学生(两人来自以色列,另一人则是在美国土生土长的)和三名阿拉伯学生(其中一位家在巴勒斯坦,一位来自沙特阿拉伯,还有一位来自埃及)组成的"六学友会",每周聚会一次……纯粹为了相处。他们之所以这么做,部分是为了回应日趋紧张的中东情势,在那里,随着以巴双方之间的暴力升高到前所未有的严重程度,巴勒斯坦人收复故土的追求似乎日益遥不可及。他们说,他们盼望能借着举行定期的"友谊聚会",稍稍有助于促进双方的理解。

今天,正当我们聚会之时,以色列军队包围了巴勒斯坦解放组织主席阿拉法特的官邸,以回应之前巴勒斯坦人所发动的一连串恐怖异常的杀人爆炸案。自 2000 年 9 月巴勒斯坦人发动 intifada(起义)至今,已经有 1 700 多名巴勒斯坦人和 700 多名以色列人丧生。

今晚,学生们和我要一同检视的问题是"善是什么?"。

"在希伯来文里,tov这个字就是'善',"来自以色列的大三学生多萝西说,"称一个人为lev tov,就是说这个人是个有'好心'的人。这样的人总是先想到他人,并且总是先思考自己应该如何处世待人,才能对周遭所有人产生一种正面的影响或是潜移默化的效果,使周遭的人能受到激励而成为lev tov。一个有好心的人能看见每个人的善性,并且更帮助他们把自己内在的善发挥出来。"

"这和阿拉伯文所说的tayyeb极为神似,tayyeb是指有德的、好的且因而得到安拉赐福的人。"正在修文学和国际关系双学位、诚挚的巴勒斯坦籍阿拉伯年轻人伊亚德说,"这样的人会为了别人的苦难而去承担痛苦,他总是付出自我,把纾解他人的痛苦当作自己的目标。"

"这听起来几乎和lev tov一模一样,"从密歇根来的大一新生兰丝说,"这样的人明白:人性之善就是普利摩·列维(Primo Levi)曾说过的'绝不忘记所有的人类都是人'。利瓦伊说过,在集中营里的被害者被剥夺掉了为人的资格——纳粹不仅把他们看作比自己低一等的人,而且把他们看成Untermenschen,也就是比人类低一等的生物。"

列维是学化学出身、曾经身为反法西斯运动成员的意大利籍犹太作家,曾被关进奥斯维辛集中营,后来有幸成为该集中营被前苏联红军解放时少数幸存者之一。

兰丝接着说:"列维在他的《死缓时日》(*Moments of Reprieve*)那本书中说,太多人'已经被眩目的权力和钱财蒙蔽',而忘了自己'根本上的脆弱'。"

"在以巴冲突两边的阵营里,都有一些人认为自己是比另一边的人更高等的人,"埃及来的心理系学生吉安说,"有些人甚至不把另一边的人当人看。"

她接着说:"比如说像在塞尔维亚发生的种族屠杀,或者像在伊

拉克,黑山对库尔德人施加的暴行,还有像西班牙巴斯克(Basque)的恐怖主义,都是这样的例子。他们视敌人为劣等人种,所以能把自己对于他人干出的非人行径视为理所当然,不必有一丝一毫的悔意。而现在中东正发生的犹太人与巴勒斯坦人之间的情况,就是在两边的阵营里都有很多人怀抱着一种恨意,那种恨意使他们坚信自己正在杀戮的那个人不能真的算是个人。"

"所以说,人人都把他人当作平等的人来相互对待,就是'善'或者你所说的'人性之善',对吗?"我问。

她点点头。

"但是这样就能终结暴力吗?还是说这只不过意味着你要尊重你的敌人?假如只是这样,那么究竟有什么善在其中呢?"

"我想怀有这种尊重是在长久以后终结暴力的第一步。"沙特阿拉伯来的医学预科生萨乌德说,"在我的国家,我们的领袖至今仍不愿正式承认以色列存在的权利,这就足以让你了解他们是如何的'尊重'以色列人同样也是人的身份的。"

一段短暂的静默之后,多萝西说:"善是沟通人与人的桥梁。当你与另一个人真正地沟通了之后,你就不再是发生这场沟通以前的那个人了。"

她接着说道:"此刻发生在以色列与巴勒斯坦地区两边的领袖之间的状况,就是他们都把自己封闭起来,不与对方沟通,所以他们也就关闭了一切人性之善的可能性。"

多萝西把微笑的脸转向伊亚德,然后对我说:"伊亚德和我修同一堂国际关系课程。我们在每一堂课刚开始的时候都会讨论一下时事,有一天,大概是在那个学期开始的时候,我们讨论到巴勒斯坦人和犹太人之间的状况,结果我们吵了起来,两人都自信自己是对的。我们疯了似的互相吼叫——我是说真的,真的是气疯了。其他同学呆呆看着我们两个互相叫骂,最后,虽然当时课正上到一半,我

却冲出教室跑了。"

伊亚德一直看着多萝西,然后接着她的话头说了下去:"我那时对自己发誓永远不再跟你讲话。后来,下课以后,一个同学走到我旁边说他站在我这一边,站在巴勒斯坦人这一边。这件事一开始还让我觉得蛮好的,可是后来他开始放言高论说不管巴勒斯坦人对犹太人施加任何暴力手段都是合理的,还用一些我不愿重述的说法称呼犹太人。他其实只是个美国白人中产阶级家庭出身的学生,我真不知道充斥他脑袋的究竟是哪些仇恨文献,却知道我不想要他站在我这边。"

伊亚德看着我说道:"他让我想到:我究竟是怎么看待我在课堂上吼的那个人的?我是不是把她当作一个刻板印象来看待?我是不是和'站在我这边'的那个同学一样,有很多同样非理性的仇恨?"

他接着说:"第二天,当我看到多萝西时,朝她迎了上去。刚看到我时,她还有点畏畏缩缩,我对她道歉,然后说:'我根本还不认识你,却和你吵得比我与自己的兄弟姐妹还凶。'她笑了,还说对她来说也是一样,然后我就请她一起去喝杯咖啡。"

多萝西接着对我说:"我答应了。然后,从我们开始谈话以后,我才了解到我们两人有那么多相同之处。我们都想当外交官、我们都搜集了一大堆邮票、我们都喜欢学不同的语言——我正在学阿拉伯文,他正在学希伯来文。还有,不用说,我们都希望中东和平。"

"好,然后呢,"她接着说,"我们一直保持着会面,不久就分别邀请了几个朋友来参加。"她对其他几位在场的人点了点头。"刚开始,我们很少再去谈到占领区的局势,我们其实并不是要刻意避开这个话题,我认为不是。我们只是在聊天,讲些要变成朋友的人们会去聊的那些事情。"

伊亚德说:"又一次发生自杀式炸弹攻击事件后,我们的国际关系教授在一堂课刚上课时再一次提出了中东冲突这个话题,多萝西

和我都不想说话,因为我们不想对对方发狂。然后我们还是开始谈了,只不过措词极为小心。我们仍然会说出我们觉得自己不能不说的话,但同时也对其他人的感受很敏感,而且很谨慎地倾听他人的反应。我们了解我们有类似的关怀与希望——能免于恐惧地活着、让我们的家人平安、对我们的生活和我们的未来有一些把握。"

"我们并不想在口舌上争胜,"多萝西说,"我们只是说出自己的关切,同时切实地敞开心胸倾听他人的关切。"

"现在,这已经变成每次我们自己在这里聚会时经常做的事。"萨乌德说,"我们共同的关怀是:我们如何才能达成一个足以安顿我们所有的共同关切的决议?我们如何才能启发两边的人民去学着把我们的关怀视为同等有效的?因为一旦能相互认知到对方的关切是合理的,我想你就不得不再走下一步去安顿对方的关切。"

停顿了一会儿后,兰丝说:"我的表妹现在在以色列的 IDF——也就是以色列国防军——当兵,在写给我的第一封信里,她说身在军中让她觉得自己好像是某种大我的一部分。她很高兴看到所有人,不论身处哪个社会阶层,都必须到 IDF 服役,而且大部分人很乐意这么做,因为对他们而言,他们的民主政体实在太重要了。但到后来,她说人可能会太沉溺于那种感觉,以致连人味都丧失了。她说有些以色列军人在没有遭遇任何挑衅的情况下凌虐阿拉伯人,而且手段相当恶劣,可是竟然有许多以色列人把他们看成英雄。在她最近的几封信里,她开始怀疑那里到底是怎么搞的。"

2002 年 12 月下旬,以色列占领区人权信息中心(B'T selem)——以色列占领区最重要的人权监督机构——要求 IDF 调查该组织认为"每天都在发生"的"IDF 军人对巴勒斯坦人的凌虐"。该组织也要求 IDF 处罚犯下了凌虐罪行的军人,借以"明确地昭告全军:绝对禁止对巴勒斯坦平民施加暴力、凌辱或者贱视"。以色列占领区人权信息中心说:只要以色列军队拒绝处罚凌虐平民的军人,这样的行

为“就会继续不断地发生”。

“你必须把你的敌人看成一个敌人,一个可能已经有女朋友或妻子与家小、希望能有一栋房子、一份好工作的人。”以色列来的艾芙瑞说,“你可能会认为他选择去达成这些目标的作法是走错了路,甚至是最最糟糕的一条路,但若忽略掉他也是一个人这一点,那就满盘皆错了。”

伊亚德说:“如今,哈马斯(Hamas)和伊斯兰圣战组织(Islamic Jihad)吸收了愈来愈年轻的人,甚至还有女人,去为他们效命。他们为这些人灌输一种仇恨的狂热,使他们相信一般的以色列家庭也可以被当成合理的攻击目标。”

他顿了一会儿,接着说:“我认识一个毁了自己的性命去杀伤一些以色列人的自杀炸弹客。他留下洋洋洒洒的一大篇遗书,内容是说如果要世界和平,他们就必须消灭以色列人等荒唐颠倒的文字。他的父母,你真的没法相信他们是如何大哀若狂——而且气愤,气愤伊斯兰圣战组织的领导人操纵了他们的孩子。他本来是个脑筋清楚的好人,现在却死了,被极端分子给利用掉了。这里面哪有什么‘善’呢?”

他继续说道:“人人都怕公开讲出反对哈马斯、伊斯兰圣战组织和阿克萨烈士旅(Al-Aqsa Martyrs Brigade)的话,你批评他们,他们就会宰了你。他们已经杀了很多巴勒斯坦人,说他们是‘告密的’,其实那是一些胆敢批评他们的人。他们可以随随便便杀掉任何一个认为是反对他们的人,他们的作为和信念正好是人性之善的背反——那是被《古兰经》称为 al-Khabees 的东西,也就是邪恶。”

我们沉默了好一会儿。最后,多萝西说:“我们以前的总统拉宾虽然不喜欢阿拉法特,但把他看成一个平等的人。拉宾是个真正的 lev tov,他惟一的关怀是人类的长远之善,但是一个犹太极端分子就因为这样而仇恨拉宾,把他刺杀了……”

吉安这时接口道："拉宾和我们的总统萨达特(Anwar Sadat)一样，是个tayyeb，他也被刺杀了。假如拉宾和萨达特还活着，我想我们现在已经拥有一个持久和平的架构了。"

艾芙瑞对我说："就好像在贵国这里，有些领导人有勇气去牺牲生命来推进民权运动，他们知道自己很有可能丧命，却仍勇往直前，因为他们最关心的是人类更大的善。现今世界上却充斥着一堆没有担当的领导人——从克林顿、布什到沙龙和内塔尼亚胡(Netanyahu)。这些人根本不会为人类之善冒任何一点风险。

"就像多萝西说的，当拉宾平等地对待阿拉法特，阿拉法特也相对地平等对待之时，那就是人性之善。他们在尽力相互了解对方，对方的思路、对方的关怀、对方代表他们的人民所表达的期盼。一旦你那样敞开了自己的心胸，就不可能不被改变——朝最好的方向改变。"

"我们在场的这些人里没有任何一个人完全同意，有哪'一个'决议能够为我们带来所有未来的希望与乐观主义。"伊亚德说，"我们不时会有些争吵，甚至有几次几个人还吵得脸红脖子粗，但我们从来没有让这些争执阻碍我们再次聚会。幸好，至今我们的家人还没有任何一个人被杀，如果真有哪天出了那样的事，我真不知道我们还会不会像这样聚会……"

我们又沉默了好一会儿。

然后，多萝西说："在这所大学读书让我学到了一件事，那就是：每场伟大的社会运动似乎都像要搬走不可能移动分毫的大山，会有走到山重水复疑无路的时候，然后直到对立的两边的人聚在一起、开始对话——并且不管发生了什么事仍坚持不撤出对话，事情才会有所进展。"

这时艾芙瑞说道："小时候，我常想我们应该去筑一道墙，把那些想使用暴力的人围起来——高到让他们没法逃出来制造任何伤害的墙，而且我也想在自己身边建一道墙。如今，我认为我们应该拆

掉所有的墙——比如说以色列现在正在建的那道防护墙。我们必须拆掉所有的墙去造桥——人性之善的桥梁。"

"我想,想毫无怀疑地认知到人性之善是跨越人类彼此之间鸿沟的桥梁,"萨乌德接着说,"你只需要看一看一旦人们停止尝试去跨越这些鸿沟会发生什么事就知道了——人性的邪恶会自动充斥在那些空隙之中。"

"我一直在想我那在家乡的小弟弟,"多萝西说,"他还不懂得恨。我真盼望这一切能在他长大到足以学会仇恨或恐惧前得到解决,也怀疑一旦回家以后,我是不是还能这么'客观',或者我会彻底改变。"

"我以前总认为其他人都应该改变。"伊亚德说,"我想尽办法去改变我妈的意见,也想尽办法要改变这里的人们的意见,我并不真的想听别人说什么。但到后来,我了解到该改变的人是我,我所能做的就是以身作则,把自己变成一个尽力跨越鸿沟的范例。"

"我因为美国文学课而刚刚读完艾迪丝·华顿(Edith Wharton)的《欢乐之家》(*The House of Mirth*),"吉安对大家说,"华顿在其中一节谈到,一个人会'被多年来与……痛苦——不只是自己的,也有他人的痛苦——接触的经验训练出'一颗'敏锐易感的心'。华顿写道:一旦他真的触及了他人,会有一种'难得一见的交会的浪潮,那是能够把蓄积情感的潜在池塘灌满的一种意念交流'。"

"我想这就是每次我们人类彼此有真正的接触时会发生的情况。我们灌溉了一个潜在的爱的蓄水池——或者用我的话,称它为'建起一座不可见的爱的桥梁'。一旦我们这么做了,就是在实践人类所能达致的最伟大的善。"

平凡中见不凡的德性与人性之善

学者罗伯特·高登(Robert Gordon)写道:利瓦伊在他的写作生

涯中标举出了一个“德性的范畴”，这一范畴内的德性独特之处便在于它们“相当牢不可破的平庸性”——它们是脱离了“古典的‘英雄主义’概念”所界说的德性之外的德性，并反过来肯定“日常生活——婚姻生活、家族生活、家庭生活、工作与生产的生活”。他说利瓦伊将它当成“道德生活……尊严与品格的观念恰当的中心，而不只是……自我为追求一种更崇高的理想而奋斗的壮举背后枯燥无聊的背景”。

高登认为：在列维看来，平庸的德性“超越了英雄主义、政治、甚至历史”，因为就算是纳粹反犹大屠杀那样一套前所未见的“将其加害对象扫出公共的历史、排除出政治、战争或英雄主义的动力的系统”，也没有办法灭绝它们。但我不认为单凭这一点就足以让这些德性稍微“超越了英雄主义、政治、甚至历史”，反而是更高度的英雄主义以及与历史和政治更深度的整合。那些能够坚持实践所谓平庸的德性的人实属凤毛麟角，而他们的奋斗，适足以为任何一个立志变得更为完满的人提供标杆。

在列维看来，没有单一的一套平庸的德性存在。在《休战》(*La Tregua*)一书中，他写道：“我们……都在自己的经验或者其他那些我们认为与我们有关的人的经验里建立属于自己的”一套德性；而它们之所以被归类为平庸的，是因为实践它们的地方——比如说是在家里或在工作场合。在利瓦伊看来，绝对不可能有一个能穷尽列举这类德性的清单，它应该是对每个人而言或多或少“自家独门的、有点怪癖的”一套东西；不过，若将这些德性隔绝在我们生活中一些比较日常的领域，不啻是贬损了它们。纳粹时代有太多人是在家里实践这些平庸德性的老手，但却毫无一丝愧疚地参加在其他地方进行的凶恶屠戮——后者否定并残酷地嘲讽了前者。当然，为了做到真正的平庸，这些平庸的德性必须扩散到一个人生活的一切领域，方能实现刚才那些学生们所说的那种人性之善，列维自己就是这样一种

人的典范。

依照高登的说法，列维在他追寻平庸之德的过程中确实发现到，尽管没有一套决定性的清单存在，某些德性却经常出现而堪称为具有普遍性的："承认、注意、关心、照顾（关怀）、耐性、倾听、对话、敏感、一种对比例的意识和洞见、一种能够看出并描绘出关联的能力"以及"倾听之德"，还有"各种敏锐的或正确的观照"。在列维看来最重要的是，任何一套平庸之德所"共有的……性质"在于：它们都充满着"人类承认他人的动力"，而与纳粹反犹大屠杀时"属于集中营世界的那种鄙贱、拒斥的目光"相反。无法再去看到一张人脸——"变得没有脸面"——就是"拒绝自己的本性，也被自己的本性拒绝，即使是最渺茫的生存或生活——借着人类彼此之间那种顺乎人伦之常的'目光接触'而体现的人的生存或生活——的机会，也将求之不得……"。

列维可能曾经对德国出生的犹太哲学家兼神学家马丁·布伯（Martin Buber, 1878—1965）的作品，有过心有戚戚之感。身为少数几位曾致力发展一种对话的哲学的哲学家之一，布伯曾在他的名著《我与你》（*I and Thou*）中将人与人相关联的方式分为两种：一种是"我—你"相关，这种相关方式意指我们对其他人敞开心胸，接纳他们的观点和经验，并且以平等的身份与他们对话；另一种是他所谴责的"我—它"相关，意味着我们把他人当成东西而不是和我们一样的主体，并且把他们当成比我们自己和我们的目标要低一等的物事来对待。

1938年，也就是60岁那年从德国移居巴勒斯坦之后，布伯和之前一样致力于将他的"我—你"对话的哲学，运用在关于后来在当地建立起的那个国家形态的论辩当中。在布伯看来，把阿拉伯人视为彻底平等的对象与之对话是一项道德上的命令，也是实现人性之善

的不二门径。他撰文申论犹太人有必要实行一种“与阿拉伯人全面彻底的、兄弟般的团结”——视他们为平等的、完全的人类——的政策,而且相信实行这样一条道路才是到达一种有价值的、持续的、和平的共识不二法门。在犹太人于1949年建国之前五年,布伯撰文呼吁犹太人必须有“极大的胆量”和“勇敢而独立的思考”,方能达成这一目标。布伯说:犹太国家的建立,绝对不能以牺牲其他与这块地方也有着历史及精神上联系的人为代价;他热情地相信“回归故土”不应该伴随着“压制或宰制其他民族”的欲望。然而,有悖于布伯所期望的“联合主权”,差不多75万名巴勒斯坦人一夕之间在自己的故乡变成了异乡人。

在辞世前三年主持的一场以犹太人—阿拉伯人的相互理解为题的研讨会中,布伯说:尽管可能要面对整个社会唾骂的后果,每个人仍要义不容辞地担当起愿意与公认的敌人进行“吾—汝”对话的典范。他说:“对于凭借着自己正面的、建设性的举动去感召他人的可能性……一种不盲目的信仰……是不证自明的道理。”在布伯看来,凭借着个人以身作则来改变世界这种哲学,一旦被犹太人应用“于我们与居于少数地位的阿拉伯人的关系领域时……就意味着我们有义务以我们的安全状况所能容许的程度,去赋予少数者真正平等的权利,不能超过,但也不能不足”。布伯坚信:“有意无意地、有意识或无意识地”认为冲突不可避免的那一派人其实是在“共谋……挑起战争”,而“拒绝相信我们不能避免战争爆发”的那一派人则是“尽到了他们促进和平的责任”。

身为耶路撒冷希伯来大学(Hebrew University)犹太思想与哲学系成员之一的以色列当代哲学家拉比·戴维·哈特曼(Rabbi David Hartman),进一步发挥了这一思路。他说:以色列要么可以“承认”巴勒斯坦人要拥有他们自己的乡土这一“基本人性欲求”,“并且设

法调整自己去安置这一欲求，同时建立起保安机制，使我们的国家安全不致被削弱；要不然，我们就得建立一个凭借着武力和恐吓，来统治150多万心怀激烈仇恨的人民的社会。"在他的《冲突的视角》(*Conflicting Visions*)一书中，哈特曼断言：就算凭借着武力和恐吓统治能够被认为是在"军事上及政治上可行的，它也将无可避免地腐蚀掉我们民族复兴在道德上与宗教上的意义。在流浪和等待的两千年当中，我们从来不曾想像过会出现一个被迫要去压迫、凌辱整个民族的犹太国家。让巴勒斯坦人变成无家可归的受害者，将使我们永远觉得自己像是在自己家里的陌生人"。

在耶路撒冷出生长大、后来到牛津大学受教育的萨利·努赛贝(Sari Nusseibeh)是耶路撒冷大学(Al Quds University)的校长及哲学教授，他大体上同意布伯与哈特曼的观点——即"惟有当各方都视他人为完全的人类时，才有可能在一场冲突中达致善"这样的观点。身为重量级巴勒斯坦知识分子兼伊斯兰哲学家的努赛贝，也是热心呼吁以色列人与以色列占领区的巴勒斯坦人达成和平协议的推动者。2001年，躲避政治风暴以期专心于学术探索数年之后，他接受了阿拉法特的任命，担任巴勒斯坦解放组织派驻耶路撒冷的高阶政治特使。他说自己之所以这么做，是为了对促进"理性能在两边普及"的工作出一份力。

在努赛贝看来，人类"必须致力于相互接近与合作……"，这样看来，"一般的以色列老百姓和一般的巴勒斯坦老百姓并无不同……都一样是人……"在1991年出版的《偃旗息鼓：以巴冲突的两阶段解决方案》(*No Trumpets No Drums: A Two - State Settlement of the Israeli - Palestinian Conflict*)中，努赛贝写道：在他看来，"相互承认原则，也就是两边都承认对方自决的权利"是持久和平的惟一保障。如今，他坦率直言反对巴勒斯坦人体炸弹与以色列武力占领的言论，已经在

以巴两边都引发了怒火。巴勒斯坦的鹰派经常呼吁罢黜他，而以色列的军方则认定他具有重大威胁性，因此将他置于监视网下。

在《耶路撒冷邮报》(*Jerusalem Post*)刊登的一篇访问录中，努赛贝仍旧坚持“除了一种温暖而开放的和平之外，不可能有另一种和平存在”，这一论点与获颁诺贝尔和平奖的作家埃利·维瑟尔(Eli Wiesel)的观点不谋而合。这位纳粹反犹大屠杀的幸存者在接受一份杂志的访谈时说：“犹太人的使命不是把世界变成犹太人的世界，而是要让世界更有人性，使它变成一个更温暖、更和蔼可亲、更欢迎人类的世界。”

出生于东耶路撒冷的心理学家兼哲学家穆巴拉克·阿瓦德(Mubarak Awad)也是有类似胸怀的思想家，多年来一直呼吁以非暴力的手段解决中东冲突。他是以华盛顿特区为根据地的国际非暴力组织(Nonviolence International)及在耶路撒冷的巴勒斯坦非暴力研究中心(Palestinian Center for the Study of Nonviolence)的创建者兼负责人，两个机构都致力于教育民众如何以非暴力的抵抗实现正义。

在 2002 年 4 月的一篇文章中，阿瓦德写道：两边相互的“承认与接纳”是一个持久和平的“核心成分”，就像南非的作为一样，也正如“正在寻求犹太人原宥的天主教廷、德国与波兰目前的做法一样”。他说：首先，而且也是最重要的，就是以色列人“必须先为以色列人对巴勒斯坦人基本人权的侵害道歉”，而巴勒斯坦人则“必须为巴勒斯坦人对犹太人所施加的暴力行动道歉；两边都必须原谅对方，然后谦和地接受道歉”。

阿瓦德相信，“巴勒斯坦人、阿拉伯人及穆斯林世界必须把‘接受以色列及以色列人’，看成对‘另一个在这块地方出生并且有居留下去的权利的民族同样是人类’这一事实的接受。这一接受并不表

示相信犹太人的优越地位,而是肯定阿拉伯人与犹太人在生命的各个层面上都是相等的。"因为怀有如此"激进的"观点,阿瓦德被当成煽动者而遭以色列驱逐出境。

在《涅槃经》中,佛陀说:"众生苦即是自身苦。"只要这种"共苦"的观念——一旦有一人受苦,我们都受苦——能够变成大部分人类意识当中的一部分,我认为这本身就会让消除不人道行为的大业获得重大进展。

当埃及前总统萨达特史无前例地主动对以色列提议,以期为持久的和平铺路时,他所服膺的就是这样的观念。在1977年11月20日对以色列国会发表的历史性演说里,萨达特说:"在战场上失去的任何一条生命都是人的生命,不管他是阿拉伯人或是以色列人……被剥夺了父母的照顾与关爱的无辜孩子们,都是我们的孩子……不管他们是住在阿拉伯的或是以色列的领土上。"他说:就是"为了他们全体"、"为了贡献给我们的社群一个机会去为人的进步与快乐而工作、感到安全并有权利过上一种有尊严的生活、为了将来的世世代代、为了降生在我们土地上的每个孩子脸上的一抹微笑……",所以他下定决心"带着一个开放的心胸,也带着一种意识清明的决心"到以色列访问,"好让我们能建立起永久的和平。"

已故的拉宾在领取诺贝尔奖的演说中呼应了萨达特的观点,他说:"有一条放诸四海皆准的普遍真理,一条能让许多不同的政权……相异的文化共同信受奉行的箴言……那就是……在经中之经(Book of Books)见到的这个道理:V'nishmartem me'od l'nafshoteichem——'所以戒慎自持'——或者,用现代的话来说……就是'生命之神圣'这个道理。"

拉宾接着说:要达成"将人命神圣化"这一终极之善,"有一种激进的雷霆手段,"便是奋斗追求立基于"一切人类都是平等的,并且

都应该得到有尊严地活着的机会"这种观点之上的"一种真正的和平"。

善对恶

"9·11"惨剧发生一年之后出版的《时代杂志》上,有一篇文章引述了美国总统布什说的几句话:"搞清楚,我的工作不是要尽可能地细致,我认为道德判断上的明晰很重要,假如你信仰自由的话……他们(指巴勒斯坦人)派自杀杀手来是因为他们恨以色列,这是一件不争的事实。我知道当我说有邪恶存在、这是善恶的对决时,人们会起反感,但这不能让我闭嘴不说我认为对的话。"

然而,这位总统既混淆了"道德判断上的明晰"(moral clarity)与"道德上的定见"(moral certainty)两个词,同时也搞混了两个词的意思。第一,他把道德判断上的明晰等同于道德上的定见。当一个人"确定"自己知道他和其他人所认定的道德是什么或者应该是什么时,他当然会赋予自己一种道德判断上的明晰——但这种明晰可能既不诚实也不准确。布什总统习于将道德的行为、观点和思维分解为黑与白、善与恶之类可以截然分判的范畴,从而无法认知到:每个人的道德其实都有相当程度的混沌不清——这可以从我们说出来的价值,往往与我们的实际行为之间存在着诸多矛盾这一事实轻易地得到证明。

1976年布什总统因酒醉驾车——因而构成了无辜路人致命的危险——而被逮捕的时候,他是否认为自己是邪恶的呢?我们应不应该视他为邪恶的呢?或者,惟有当他真的在这种情况下害死了人时,我们才能这么说?或者,不论他是否真的撞死了人,我们还是只能说他基本上是个好人,只是暂时出了点问题——然而,有许多本质上良善的人,因一时为问题缠身或者暂时丧失了理智,以致偶然失

足,干出了坏事或甚至邪恶的事,我们能不能为许多这样的人说同样的话?假如总统的纵酒让他自己的小孩或其他年轻人认为"只要没有对其他人造成伤害,只是伤害到自己,那么喝酒过量也无所谓",则他认不认为这是一种邪恶?或者,惟有当他是有意去引导可塑性极强的年轻人这么想的时候,才算是邪恶?

想拥有一种真正的道德判断上的明晰,承认"就算真有的话,也很少有什么道德判断的情境可以被简单归结为一场绝对的善与绝对的恶的对峙",很可能是必不可少的一部分。同样地,巴勒斯坦自杀性袭击者也认为自己具有"道德判断上的明晰"和"道德上的定见",这让他们觉得自己可以犯下那样可恶的罪行。一种同样错乱的关于道德判断上的明晰与定见的意识,无疑也给了某些以色列领导人和军人"执行报复性措施时屠杀无辜的巴勒斯坦人没有关系"这种偏差的观念。

真正的道德判断上的明晰要求人对于自己的工作、作为与生命的目标,进行不断的、严苛的质疑与评价,它是一个过程,不是终点。任何一个宣称自己拥有道德判断上的明晰,并且觉得没有必要去质疑自己的行为与定见的人,必定是道德判断混乱不清的人。定见不是明晰,而是盲目。

为了善而善

为了对善有更多了解,我决意去寻访原初的哲人俱乐部(Philosophers' Club)创始会员。1997年开始,我在旧金山的宣教区——这个居住着许多新移民的宣教区既以其文化活力,也因其根深蒂固的帮派与毒品问题而远近知名——与一群孩子进行每三周一次的哲学研讨会。尽管哲人俱乐部的成员向来没有在学成绩优异的名声,我却发现他们参与到才华横溢的哲学论辩中的能力及对于"第四个

R"——reasoning(推理)——的运用能力,一般超过他们的同侪,甚至那些在各方面都比他们有优势的孩子。

1999年,正当网络企业热潮(dot-com boom)到达巅峰之际,我和妻子心不甘情不愿地从旧金山地区搬走,因而不得不与哲人俱乐部告别。自从那个地区所有东西的价格开始飙涨后,造成了大规模的人口外移,这些迁徙者当中,许多人是献身于追求创意性的社会和美学上的目标、像我们夫妇一样仅能负担箪食瓢饮的人。

值得庆幸的是,三年后,我竟然还能找到我们俱乐部几位会员的下落,如今他们已是中学生了。由于这个地区有遭受虐待之虞的孩子们辍学率比别的地方高很多,所有我还能联络到的哲人俱乐部会员仍在学校念书这件事,真令我深感欣慰。

那真是一场欢乐的团圆会。一个和风轻拂的星期六,我们在宣教区的一个公园聚会,一边享受着怡人的野餐,一边审思"善是什么?"这个问题。

一向少年老成、正在念六年级的威尔逊很快说:"善就是'就算没有人在看,你还是尽可能做出最好的表现'。"

真是典型的威尔逊式答案——它硬是和我曾经听过的一切对于这个问题的解答完全不同。

"你能不能解释一下?"我问。

"假如说我现在完全是独自一个人,我发现了一个塞满钱的皮夹,自己却一分钱也没有。那么如果我是善人——也就是说,如果我做正确的事——就会把皮夹原封不动地拿到一个报社的办公室,让他们在失物招领栏里登启事。"

这时我问威尔逊:"你说'善就和做正确的事一样'这句话的意思是什么?"

"我妈经常对我说圣诞老人歌里的那句歌词'为了善而善',那和做正确的事是一样的,你不是期望一个报偿或一句赞美而去做

好事。”

“我妈经常告诉我：‘就算在学校你也逃不出我的法眼，所以你最好给我乖一点。’”皮拉尔说。自从他的父亲抛弃了他们母子回墨西哥之后，他就与母亲两人相依为命。“我知道她其实看不到我，但我假装她可以，这能帮助我确保自己不会犯错。”

阿图洛说：“有一次，一些帮派混混在旁边没人的时候欺负一个小孩。刚开始，我和他们一起笑，因为我希望他们觉得我很酷，但后来，我想到假如我爸爸能看见我的话，那我怎么办？我知道他会要我去帮那个小孩出头，我知道，如果我那样做，他一定会认为我是好样的，就像他教我的那样，所以我就做了——结果他们也揍了我一顿！”

“我住在辛辛那提时，那里曾发生暴动，那时好像所有人都不会被人家看到一样。”刚刚搬回旧金山湾区的凯莎说。2001年4月7日，辛辛那提的警察射杀了一个没带任何武器的19岁黑人青年，在许多黑人民众看来，这件事不折不扣地就是一连串警方对黑人施加的非法暴力行为中最新的一例。接下来的一周里，当地的市中心爆发了群众暴动与抢劫——30年来最严重的一次。“反正有那么多人砸开店铺的前门偷东西，他们觉得好像不会被人家看到一样，所以我妈才把我们带回这里。她讨厌那一切，认为那些想躲在群众当中让人看不见的家伙都是懦夫。”

拉斐——当我第一次和他谈哲学时还是个受“特殊教育”的孩子，现在已经在普通班上课，并且在普通班里证明了他很喜欢和同侪一样——说：“比如说，那些骗了大家几十亿美元、让大家没有钱可以退休养老的公司的经营者，我妈说我们完全没有办法怪罪当中任何一个人，只因为我们不可能搞清楚究竟是哪些人干了哪些事情，这不就好像他们是隐形人一样吗？”

“假如你能隐形，那你就不是人了。”艾丝特法妮雅说，“如果你

能做事情而让任何人都看不到,那你就可以干抢劫、杀人和诈骗之类的事——坏事、非人的勾当。所以,还是不要隐形比较好,因为那样将会没有道德、没有规范、没有法律,谁会希望那样呢?"

这让我想到柏拉图的《理想国》里的一节,其中有个叫格劳孔的人对苏格拉底及其他与谈者讲了一个故事,说名叫盖吉斯的牧羊人偶然捡到了一个戒指,盖吉斯把戒指戴上,嘿!发现戒指竟然让他隐形了,于是这位正直的牧羊人马上失去了他的正直,变得彻底臣服于戒指的神力。他勾引了利底亚皇后(queen of Lydia),然后与她同谋杀害国王,结果即位成为新的统治者。柏拉图于是提出了一个饶富深意的问题:在同样的情况下,有哪一个人会表现出不同的作为?利用看不见的权力为所欲为是不是"人类的天性",还是真会有选择避开那种权力以保持自己的人性与真诚这样一个人存在?

"就因为这样,所以我喜欢《魔戒》里的佛罗多·巴金斯(Frodo Baggins)。"珍妮弗讲起了托尔金(J. R. R. Tolkien)的书:"佛罗多·巴金斯不要魔戒,但他的那群伙伴中有一个大巨人米那斯提力斯的波罗莫(Boromir of Minas Tirith)说,他会用魔戒去打败黑暗魔君索隆(Dark Lord Sauron),为他的人民'行善造福'。佛罗多知道波罗莫是在哄他,也知道波罗莫一旦拿到了魔戒,可能会先做一段时间好事,但不久就会变得和索隆一样'造孽'、一样为了自己的利益而无所不用其极地消灭或奴役他人。因为你一旦拥有了比任何人类该有的权力更大的权力时,你就会变坏。"

她接着说:"佛罗多只想丢掉那个戒指,把它丢到魔多(Mordor)的末日山(Mount Doom)里熔毁,好让自己能回去做一个单纯、可见的矮人。他比魔戒还要伟大,因为他知道自己所能做到的最大善事就是把魔戒毁掉。"

"你所说的'最大善事'是指什么?"我问。

"在最长的时间之内对最大多数人而言最好的事情。"她说,"只

要魔戒还存在,就会有最大的恶出现的机会,让它以最坏的方式去害人;要是毁了魔戒,人们就可以过很久的太平日子。"

暂停了一会儿之后,威尔逊说:"正因为这样,我比较常想到佛罗多而非哈利·波特。哈利·波特用他的隐形斗篷违反校规,虽说他是想要为善助人,仍然不应该用隐形斗篷这么做,他应该堂而皇之、光明正大地走进来赌赌他的运气。那件斗篷给了他太大的力量,而且他学的魔法愈多,就变得愈像个超人般有力量,很快地,他便会拥有过大以致对他有害的力量。"

"我不晓得……"拉斐说。他似乎沉浸在思绪中,神魂飘到了太虚幻境,然后又回到地球上说:"我想,在你拥有比你可能该得的更大的权力——好比说,你比其他任何人都强壮,或者你有权力把任何你想关的人关进监牢,或者你有一个魔戒或一件隐形斗篷——以前,你永远不会明白自己到底有几分善几分恶。假如你有了这一切权力,还是一样谦和有礼、温厚仁慈且公平正直,那不就是你心善到什么程度最真实的验证吗?"

崇高的期望

"我认为希望就是善——最大的善。"这是这场苏格拉底咖啡馆的与谈者决定选择"善是什么?"这个课题来探讨之后,我从一位参与者那里得到的第一个反应。

"这怎么说呢?"我问。

他没有马上回答。我们所在的房间没有窗子,但他仿佛可以穿透墙壁看到外面燠热的三伏天似的盯着墙。最后,他看着我说:"善,对一个人来说,就是有某种可以去期待的东西,而希望就是期待。"

"所以善就等于希望,是吗?"我问。

"不，希望构成了善的一部分。假如你没有希望，就不可能做好事、做好人或是创造出善。"他接着说道，"有些时候，我就站在希望与无望的边界上。"

我身旁的所有其他与谈者都注视着他，他们似乎对他坦诚的回答感到惊讶。我们总共有13个人，围坐在一座最高警戒的监狱里。在我身旁的大部分人都曾经犯下一些我们可以想像到的最暴力罪行。

接着是一段漫长的静默，惟一的声音是放在这个房间角落里的那架老电扇的呻吟——它的功用只不过是把热风吹到我们的脸上。终于，一个囚犯对刚刚说话的那名囚犯说："你说得有道理，路。那时我在念大学课程，距离拿到学士学位只差六个学分，我已经修课修了八年，结果他们突然把这个学程给废掉了。我问一位教授为什么，她说政客们决定被关在最高警戒监狱里的囚犯不能念大学课程——说开课让我们去修是件'坏事'，因为那表示我们得到的待遇'太好了'。"

此地的受刑人曾经在修习一个独特的人文与社会科学学士学程时，选修过许多课程——诸如"人的自主性"、"自由"与"文明的兴衰"等——直到这个学程两年前突然被取消为止。

这时另一个人说："这个地方被称为'矫正与重建中心'，但如今他们根本不给我们矫正或重建的机会，他们现在的心态是'将他们关起来，然后把钥匙丢掉'。他们希望我们活在没有希望当中，我认为这是善的背反。"所有人听了都点头。

"那算不算是邪恶?"我问。

"当然是，"迈克说，"假如那是有意的。"

我对这群人说："可是，你们所犯下的一些罪行不也从受害者和他们的家人那里，夺走了希望吗？那是不是比某些人夺走你们的大学课程更坏得多的一种'善的背反'?"

只有一个人显得被我的反问激怒,其他没有任何直接的反应。最后,艾瑞克回应道:“我想你刚刚说的是对的,所以他们对我们做出同样的事——虽然,就像你说的,我们上大学课程的权益被剥夺和使我们被关在这里的那些我们曾对别人权益的剥夺,这两种剥夺是天差地别、无从比较的。但它们都是‘坏事’;只不过一个比另一个要坏得多罢了。政客们的心态是:以牙还牙。但是,把我们关在这里不仅是为了处罚我们,也是要重建我们。所有的社会建制,例如这座监狱,理论上应该比任何一个个别成员都要‘更好’,但是这个社会却希望我们烂死在这里,这不说明了这个社会堕落到何等程度吗?”

他说的话让我想起了那位安排我到此地访问的精神科社工,在我们第一次见面时说的一句评语,他说那些被选举出来、有权决定矫治机构预算额度的官员已经不再在乎重建工作,因为大多数选民不关心这个问题。他说,时时注意选民动向的政客们反映了他们支持者的观点,把重建取向的计划看作一种受刑人不应该有资格获得的“奢侈品”。安妮·拉尔森·施耐德(Anne Larson Schneider)在《美国行为科学家》(*American Behavioral Scientist*)上写道:“借着对被社会性建构为偏差、暴力且不配获得关切的罪犯们施予严酷的处罚,选举出身的官员不必从那些真正遭受惩罚的人那边索取任何可见的政治成本,就可以博得一般大众的称誉。”

这时另一位受刑人汤米说:“我那时修的是心理学与社会研究。一位老师每周来一次,我们就像这样围坐成一圈讨论我们读过的东西。我以一种很不一样的方式——在每天闲扯的时段、集体会面时段或者独自念书时学不到的方式——去学习了解自己和其他人。”

他一边对刚才发言的那个人点点头,一边说:“看来我们的教授永远不会回来了。就这样,他们剥夺了我曾经有过的那种变成一个更好的人的希望。我所说的‘更好’不仅指‘受过更好的教育’或者

‘更聪明’,而是指‘更有智慧’。我修课是因为它给我变得‘更有智慧’、了解是什么让我和其他人变成惹人嫌恶的家伙,并且理解要怎样把我内在的坏东西转变成好东西的希望。”

依据国立司法研究所(National Institute of Justice)的研究,相对于被研究的总样本数10.5万名受刑人当中,有高达66%的再犯率,在监狱服刑期间获得四年制学位的受刑人再犯率只有12.5%,所以罗伯特·艾利斯·高登(Robert Ellis Gordon)——直到该方案被取消为止,他总共在华盛顿州各监狱当了八年的文学创作教师——说:这“一组戏剧性的统计数据”“应该对各州州长、立法代表、执法官员与其他政策制定者具有重大的意义,就像它对教育者与社工人员”,以及任何一位“宣扬一种对预防犯罪的信念的人”,一样意义重大。他接着说道:“缺乏教育,也就是说欠缺可以卖钱的技能、信心及一种扩展的可能性的意识”——这似乎亦即希望的本质——“就不可避免有许多被释放出来的犯人……会回到他们最熟悉之处:犯罪的生活。因此,国家报仇欲望的满足其实是以牺牲公共安全为代价获得的”——而且,似乎也是以牺牲善为代价获得的。

“我想不会有任何人为我们觉得难过,”史蒂夫说,“我这辈子是出不去了。但我认为我们必须要有希望,让我们每天早上起得了床。我需要有‘我将会更了解我为什么会干出那些让我被关进来的事情,以及我要怎样改善自己’这样的希望,我需要‘我能变得更好’的希望——而在我看来,这个‘变得更好’就是善。”

这时名叫马克的受刑人直视着我说:“他会想说我们在自伤自怜。我想,从某种角度说,我们的确是在自伤自怜。不过,我们所说的一切总归就是:就算在这样一个地方,你还是必须有个理由能去盼望。最大的善就是能够向前看,就像路一开始时讲的一样,你知道,就是能期望自己比此刻的自己,或者比干出让你被关到这里的那些事时的那个自己‘更有智慧’。”

此时,坐在马克旁边的蓝道说:"希望本身是你学来的一种东西。我的意思是说,你要学才知道有好的希望,也有坏的希望。我以前只知道坏的希望。"

"你的意思是?"我问。

"好,以前我盼望的不过是有钱可以去买好衣服、一辆好车、痛快一场,那样我就是最酷的人了。我当时认为用什么办法得到这些东西其实无所谓,只要我能弄到它们又不被逮着就好了,那就是坏的希望,我只知道为自己想。如今,我有了不同种类的希望,好的希望,因为我不想要只是我认为对自己最好的,而是想要对每个人都最是好的。我的意思是说,如今我认为:一件事情如果不是也对其他每个人都好的话,它就不可能是对我最好的。要学到这一点,我必须上课,让自己不再像以前一样对这些事懵懵懂懂。我的意思是说,假如我从来没有机会学得'更懂事',我怎能变得'更有智慧'呢?"

正如苏格拉底学者佛森义提示的:苏格拉底相信"如果一个人选择并且真的做了恶事而非善事",必定是"因为他被无知所征服",以致"做了错误的选择"才这么做的。但真正的善,照苏格拉底的说法,是去虑及一个人行为的"长远后果",还有若假设它们的后果是好的,它们是否对个人的"福祉"——古希腊文的说法是 eudaimonia——是"有用的"及"有益的";以及,若假设它们的后果是坏的,它们是如何"具毁坏性"。佛森义应该却没对我们说清楚的是:苏格拉底相信,善行就是那些既能对个人的 eudaimonia,同时也对整个社会的 eudaimonia 产生最大、最好贡献的行为。尽管这总是一种需要精巧平衡的行为,而且这样的福祉与满足永远不会彻底地实现,但在苏格拉底的评价中,为追求 eudaimonia 而奋斗,是所有受过正确的教育、有合宜认知的公民一致的目标。

接着蓝道对我说:"我研究过的人,比如曼德拉,只不过是为了想做善事,就被丢进监狱里关了数十年。南非的白人社会想剥夺他

的希望——它希望夺走他的希望,那是一种邪恶的希望。因为白人控制的南非摆明了根本懒得和它统治下的所有国民打交道,它只在乎为少数的特权分子维持现状,让他们能够继续过那种只对他们自己有利的'好生活'。可是曼德拉的梦——为所有人带来社会正义——却是一个好的希望,因为:除非每个人都能分享到一点人生之中的好东西,否则不能算是个好的社会。如果你看看现在的南非、一个不再有种族隔离的南非,就知道他鼓舞了每一个人,不论黑人还是白人,去超越他们的无知而'更懂事'——去了解到:放长远看,假如一个社会只对一小撮人有利,你就不可能有一个好的社会。"

接着又是一段漫长的静默,所有在场的人似乎都在深思大家刚才说的话。最后,戴瑞说:"我希望有那么一天,我能有那个立场去希望曾经被我伤害过的那些家庭原谅我——也许不是彻底地原谅,但至少部分原谅。但是,在我能这么希望以前,我必须先感觉到自己已经有了够大的改变。所以首先,我希望有一天我会觉得我能够原谅自己——也许不是彻底的,但至少能原谅一些。"

他看着我说:"我被关在这里14年了。我知道我已经彻底不同于当年的那个我了,但还是不确定我有没有资格去希望这些事情,我还在尽力想要了解以前的那个我。那个我究竟为什么那么暴怒、甚至邪恶呢?"

这时另一个人说:"就算你明明知道自己已经变得'比较好'了,但在这里上班的许多守卫仍然把你当成多年前刚进来时同样的一个'坏'人那样对待时,你很难做个'比较好'的人。我希望我能够说这不会打败我,每天起床的时候,我都希望并祈祷自己能做一个比他们更宽大的人,这是个好的希望。"

这时,不需任何催促,受刑人便一个接一个地轮流表达了他们的"好的希望":

"我希望假如我出去的话,我的老邻居们不会再把我看作和以

前一样的那个人,或者预期我还是以前那个样子。我希望我能活出自己的而不是其他任何人的期望。"

"再过三年我就可以出去了。我希望在那之前能受一点教育,但我只做到了一部分,我希望想个办法回到学校完成我的学业。等我拿到了学位,我想当一个青少年的戒毒辅导员。"

"我希望有一天起床的时候,能被从卧房窗户射进来的阳光刺花了眼睛。"

"我希望我的孩子还认得我,也希望他长大以后不要像我一样。他实在和我相像得吓人,他长的样子像我,也像我在他那个年纪时一样跑来跑去。我希望我能灌输给他一些概念,要他千万不要像他的爸爸。"

"我希望我能够比较是解决方案而不是问题的一部分。目前,我达到这个希望的做法是:不管管理监狱体系的那些人怎么对我,我都不会让他们夺走我的希望。他们可以剥夺我的大学课程,他们可以剥夺我的福利,他们可以把我当成人渣一样跟我说话以剥夺我的尊严,但他们不能剥夺我的希望,这就是我从善的方式。因为我曾经没有希望,什么都不在乎,不管自己或别人会怎么样,所以我才会被关在这里,我绝对不会让旧事重演。"

我想每个人都说出了让他们不吐不快的话,但这时蓝道又说了:"我开始想,你在没有希望时的所作所为,或许就是善性的评价。"

"怎么说呢?"我问。

"当你跌到了最深的谷底、最没有希望的状况时,你的性格、你的内心到底是什么样的东西做成的,是好东西还是坏东西,就能被断定得一清二楚。我会被关在这里,就是因为当我遭遇那种状况,心里最后一丝的希望也消失了的时候,以一种'反正我已经没有东西可以失去了'的态度行动——用一种很恶劣的方式。其实你也可以用

一种好的'反正我已经没有东西可以失去了'的态度去做好,你可以继续坚持下去、继续努力克服环境,特别是当你已经失去了希望时。"

对这段话,马克回应道:"我带着希望生活,正是因为我觉得这样生活不会让我丧失任何东西。我已经看过,也尝过了坏的那种'无可失去',希望把那种心态永永远远地赶出我的天地。"

希望与救赎

被广泛认为是韩国最伟大的当代作家之一的朴景利写道:假如生命像田园诗一般——"没有眼泪、没有分离、没有饥馑、没有等待、没有苦难、没有压迫、没有战争、没有死亡"——那么希望或绝望都没有必要了。这样一种状态,她认为不必然是好的,因为"我们将失去所有人珍爱的希望"。

假如没有被最悲惨的苦难与压迫孕育出来的绝望,生命将会如何?如果没有了这种绝望,还会不会有人有理由去希望?假如我们没有必要再去怀抱任何希望,我们人类将会变成什么样子?我认为似乎有好的和坏的——救赎性的与非救赎性的——两种绝望,好的一种可能是这样:你为自己制定了崇高的目标,因为你很幸运地处在能够这么做的环境中;但是,有时候你仍会对能否实现自己最高的希望一事感到绝望。但你还是比以前更为坚毅地坚持着,因为那个希望就是这条生命值得活下去的理由,也因为你还有选择的余地和机会坚持下去。至于非救赎性的一种,则可以用在赤贫之中生下孩子的母亲会有的心境来比拟,她可能因为孩子绝对没法有足够的东西吃、绝对不可能生活在一个不受帮派和毒品威胁的环境、绝对不可能拥有良好的教育或工作机会而感到绝望,周遭暗无天日的生活环境,可能使她彻彻底底地绝望。

出生于加尔各答的著名作家巴拉蒂·穆克吉(Bharati Mukherjee)在她的《世界的支架》(*The Holder of the World*)一书中说:"每个生命中必定有那么一刻,希望就像上天的恩宠一样让我们惊喜。"如果真是这样的话,那等于是说我们所有的人都曾在一生当中至少被"善"感动过一次;不幸的是,我怀疑当今世界上有千千万万人,在整个人类历史中更有数十亿人,从来没有得到过任何一次她所说的那种前瞻性希望的眷顾。

单单在美国,对许多误蹈法网、处于劣势的儿童与青少年而言,当今社会体制传达给他们的讯息是:他们不配获得那种协助他们改过迁善、让他们能够有个美好未来的努力,有许多人根本就被实质上宣告为无可救药的案例。在《坏孩子:种族与少年法庭的变迁》(*Bad Kids: Race and the Transformation of the Juvenile Court*)一书中,明尼苏达大学(University of Minnesota)法学院教授巴瑞·菲尔德(Barry Feld)写道:"过去30年当中,司法判决、立法修正案和行政方面的改变,已经将少年法庭从一个名义上以重建为目标的社会福利机构,转变为一个专门针对年轻人的规模稍小的二级刑事法庭。"虞犯的儿童和青少年被当成成人一样对待、审判,并且遭到社会的淘汰。然而,少年法庭其实是进步的改革者们为"行善"而在1899年创造出来的,他们的原初动机源自与苏格拉底的"能够在有利于个人及有利于社会整体两者之间创造出一种长久平衡的行动便是善行"这一观念相当类近的想法。菲尔德写道:少年法庭的建立,是为了提供"个别化的待遇"与"代替处罚的一种以重建为目标的做法",而不是要实施"处罚性的政策"。菲尔德说:然而,如今少年法庭沦为一个"破产的制度,既没有一套理则,也没有一套能自圆其说的说辞",在其中"惩罚性的少年司法政策对少数民族的青少年施加严厉得不成比例的制裁",而年轻的犯罪者"既未获得矫治也未获得正义"。结

果,当前主导少年法庭体系的那些人的意志,看来似乎是不打算给虞犯的青少年任何前瞻性的希望——这样一种意志,在苏格拉底看起来,差不多等于是邪恶和“毁坏性的”。

在我们的矫正性体系中的那些成年受刑人又如何呢? 我们这些其他的人是不是可以干脆对于重建这批人的人格放弃希望呢? 假如我们放弃希望,是不是和告诉他们应该对自己放弃希望一样呢?

彼得·赫曼(Peter G. Herman)在《美国监狱体系》(*The American Prison System*)一书中写道:“要体认监禁在当前美国社会的重要性,只消看看统计数据便可。美国拥有比世界上任何一个国家都要多的囚犯:差不多两百万人身陷囹圄,占全世界囚犯总数的25%,尽管美国人口只占全世界人口的5%。”美国被监禁人口的比率“比其他任何一个工业化的民主政体……要多出六倍至十倍”,“每千人中有73人”被关在牢里;而且“在所有20岁至29岁的非洲裔美国男性当中,接近三分之一的人处于矫正性的制度控制下”。更糟糕的是,赫曼指出:美国司法部2000年的统计数据显示,“在狱中的、被假释的及得到缓刑的男女总数已达630万人之多,超过美国成年人口的3%。”

假如,如统计资料指出的,美国公民大体上是以社会安全程度来判断他们的社会是否“好”,那么我们的陪审团体系是否让我们的社会更安全了呢? 亚利桑那州立大学司法研究学院教授史耐德认为:只是有比以前更多的人身陷囹圄,并不意味着犯罪案件变少,至于这个社会有没有变得更安全,那就更谈不上了。她认为不论多少人被关进监狱都不能使社会变得更安全,因为尽管更严厉的惩罚措施可能会使犯罪案件在短期内减少,却并没有针对在这么多犯罪行为的发生当中扮演不可或缺角色的社会性因素加以处理,使它有可

能导引出持久的、长期的犯罪案件缩减趋势。[1]史耐德写道:“监狱或许永远不会成为一种生产公共安全的足够有效机制”,“因为公共安全仰赖的比较是社会性的因素,例如家庭、小区、学校、非营利性机构、经济机会,以及种族与阶级歧视的消除”——这些因素,正是这个国家里弱势族群的希望的基石。

作家约翰·艾德加·魏德曼(John Edgar Wideman)将自己描写为“一群到达美国就是被宣告了无期徒刑、要被终身监禁于奴役的牢笼之内的特殊移民——非洲人——的后裔”,他于《在带刺的铁丝网之后》(*Behind the Razor Wire*)中写道:“在我能叫得出的每一类属男性亲族当中……都至少有一个人曾经坐过牢。”他提到“在最近的一次竞选活动中,哪一个候选人对犯罪比较严厉是电视竞选广告上的主打议题”,并且说让他感到不安的是,“那种绝对的肯定……他们保证要去关起来惩罚的那些人,按照既定的设计,绝对不会是他们自己人,而总是些其他人,非属他们的族类的人。”

假如我们以这几个问题为基础去执行矫正性的政策:如果我的儿子或女儿、父亲或姐妹犯了罪,一项很严重的罪,我会希望这套体制如何对待他们?为他们做什么?帮着他们一起做什么?我会不会要这套体制对他们“行行好”,帮着他们用什么方式重新站起来?

假如如魏德曼所说的“我们把我们的监狱观念扩大到包含整个贫困制度”,那会怎么样?假如我们能够帮助更多人脱离贫困,是不是也就协助确保了他们用毒品去逃避绝望的机率变少了很多,亦协助确保了他们比较少出于一种非救赎性的“反正无物可失”的态度而犯罪?如果统计数据可信的话,相对于穷人,富裕阶级和中产阶级

[1] 下跌了八年之后,自2000年起,几个大都市——从纽约、新奥尔良到洛杉矶——的杀人案件比率又开始稳定回升。2001年,联邦调查局报告说美国犯罪率上升了两个百分点;进而在2002年底,暴力犯罪没有表现出减少的迹象,一向被认为较少有杀人和强奸之类重大罪行的郊县,一样增加了11.5%的杀人案件及3%的强奸案件。

的人绝少被监禁,这个差距不仅可以归因于有钱的人出了法律方面的麻烦时请得起好得多的律师,也因为他们生于一个拥有比较不受束缚的机会与特权的世界;此外,存在于法律执行与裁判的领域中严重的阶级和种族偏差也是原因。所以,协助人们脱离贫困似乎应该是任何长程的公共安全解决方案中一个重要的部分,然而,在那些有权势足以去推动这一根本的社会变迁——它显然对社会长远的福祉有益——的人当中,会不会有够多的人对此有够大的关怀而使之发生呢?

一个"好的社会"是否就是——姑且撇开其他许多方面不讲——为确保"可能身陷囹圄的人数最少",或者"只有最少的人会在第一次服刑期满后再回到监狱",创造了最好条件的社会?

许多宣称珍视一切人类生命之神圣性的人,同时也是严刑峻法政策最尖锐的支持者,并且至少喜好"将他们关起来,然后把钥匙丢掉"一类的惩罚。对于一些由国家主办、承诺改善弱势群体的生活质量,以期防患于未然、降低弱势人群进监狱或沦入更悲惨下场的机率的社会服务方案,许多人仅仅是口头上支持。号称珍视一切人类生命之神圣性,却不拥护人去享有一种有质量生活的权利,也不努力设法让每个人都有一个良好的机会获得那样一种生活的那些人,看起来不像是真要行其所言。

在探讨全球监禁制度的里程碑巨著《一项反未来的原罪:世界监禁制度研究》(*A Sin Against the Future: Imprisonment in the World*)中,全国犯罪者关怀与重建协会(National Association for the Care and Resettlement of Offenders)执行长薇薇安·史特恩(Vivien Stern)断言:监狱体系"迫切需要重新审视",因为今日的监狱提供了"一个场合,使得深重戕害人权的行径可以在'这是保护公众之所必需'这一合理化的说辞庇护下悍然进行"。她认为"监禁已经不适合现代社

会及其需求”,而且它已经为“引发的问题往往多过解决的”——也就是说它干的坏事比好事多——这样一种无效率充斥。借着提出“一个对我们的未来的威胁”,史特恩说这种事态将使我们的未来更为晦暗。

似乎有许多主要是希望获致一个安全世界的人们,将他们大部分赀力花在建筑更多的监狱、通过更多严苛的惩罚性法律上。假如他们把至少同样多的精神和资源花在消除因绝望而导致的犯罪的发生条件上,他们不是会有更大的机会去实现其对于一个安全世界的希望吗?

有一些国家正站在监狱改革的前线,但美国不是其中之一。比如说在曾经被荷兰与英国的殖民者分别输入其监狱体系的南非,史特恩注意到:废止种族隔离之后的政府,如今正设法重建该国原住民在前殖民时代原有的那种“修补性的模式”,这种模式融合了“传统的非洲法的价值与程序”,其目标是“一种对人类的尊重、损害的修补,而犯罪者与被害人之间关系的私人化,以至于敦请整个小区介入寻求正义的过程,都是值得复兴的原则”。不论对个人或对整个社会来说,这些目标似乎都是无懈可击的“善”的目标。

好的社会

什么是一个好的社会?

在他的《美好社会:人的作为》(*The Good Society: The Human Agency*)一书中,哈佛大学经济学者约翰·肯尼斯·加尔布雷思(John Kenneth Galbraith)将一个好的社会等同于并非“只有全体人口中的一部分”能够享有“声音与影响力”的社会,不像美国,“钱、声音与政治上的活跃行动如今被大幅控制在富裕阶级、极富裕阶级及商业利益的手中”,而任由“社会上和经济上贫困的阶级”在一场“不

平等的竞争"中被边缘化。要矫治这一病态,加尔布雷思呼吁成立"一个有利害关系的人、有同情心的人以及那些此刻被排除在政治体系之外的人之间的联盟"。

加尔布雷思进一步发展了他对于一个好的社会的概念。他说一个好的社会是"所有的……公民都有个人的自由、基本的幸福、社会上与族群上的平等、得到一种有回报的生活的机会"。他认为:放长远来看,一个好的社会不可能被局限在一个国家的国界之内,它必然要走向全世界。"不管居住在哪里,人就是人。对于饥馑、他人的剥削或疾病带给他们的苦痛的关切,不会因为那些人居住在国界的另一边而停止"。他说尽管"没有其他任何一个基本的真理曾被如此持续地漠视或——在一些时候——被如此激烈地抨击",但真理就是真理。

在我看来,有太多生活在特权中的人认为:他们有资格过他们现在这种生活是一条"基本真理",而那些活在悲惨之中的人不是他们的问题,而且好像是"被注定了"要去过这种日子的。

此外,旅行的过程中,我认识了许多穷人,他们从来没有享受过一丁点加尔布雷思所说的一个好的社会不可或缺的那种幸福;但我却发现他们当中许多人拥有一种在社会、心灵、精神和社群关系方面引人注目的"富裕",他们似乎是一群生活在对他们不会少一点关怀的社会里无可挑剔的好人。

当恶即是善时

"Yo creo que lo malo es lo bueno, o por lo menos, lo malo puede ser lo bueno."现年才三十多岁,却有着超乎实际年龄的皱纹的艾丝梅达对我说:"我认为恶就是善,或者至少,恶可以是善。"

这场对话的与会者共有十人左右,我们才刚刚开始检视"善是

什么?"这个问题。与会者都是住在西班牙马德里附近一个流民收容所的无家可归者。在西班牙总数近4 000万的人口中,无家可归的人口数总在27.3万人左右徘徊,是欧盟各国中比率偏高的国家之一。此刻正是西班牙经济比较富裕的一段时期,这可以从西班牙拥有第二幢房子的人口比任何一个欧盟国家拥有第二幢房子的人口都多这一点得到证明;同时,此刻西班牙的空屋数上升了15%,成为全欧空屋比率居首位的国家。然而,西班牙政府提供公共住宅——通常称为"国民住宅"(乡镇区公所住宅)——的决心,却急剧销蚀了。2001年,它把为穷人提供住宅的预算砍掉了一半。

"恶怎么会是善呢?"我问艾丝梅达。

"在坏的时期对自我了解的增加,比你在好的时期增长得快得多。"她答道,"这是件好事,如果这能帮助你变成一个更坚强的人的话。"

这位单亲妈妈接着述说她和她的两个孩子如何变成了无家可归的人。"被人家诬告说我从一个客人的房间偷了珠宝之后,我就丢了在汽车旅馆打扫的工作,虽然我在那里上班已经超过十年,纪录上也没有任何一个污点,但说什么都没用。接下来,我的房东不再让我延迟缴房租的期限,结果孩子们和我只得沦落在街上乞讨,睡在小巷弄里。我曾经希望他们永远不必经历流落街头的日子,因为我的童年就是那样过的——我父母被西班牙政府从一个地方赶到另一个地方,我真不希望我的孩子过那种日子。"

艾丝梅达有着吉卜赛血统——西班牙的吉卜赛人被称为Roma——也就是该国最大的少数民族群体(约50万人口)的一分子。15世纪时,吉卜赛人初次进入西班牙。在到达该地的前三百年,他们受到严酷的法律管辖——从他们每次旅行时可以有多少人同行,一直管到他们应该怎么穿衣服、怎么说话(他们的传统服装和语言都被禁止)。自1939年至其1975年死亡这段佛朗哥长期的独裁统

治期间(1975年之后不久,西班牙便成为民主国家),吉卜赛人更受到前所未有的迫害,也变成了西班牙世代相沿的低下的阶级中受到更深的凌辱、更无法翻身的一群。吉卜赛人至今仍是种族主义和歧视的受害者,其中有多得不成比例的人沦落街头或者住在低于标准的劣等住宅。他们就业和受教育的机会很少,也罕能利用到保健照顾和社会服务。

"我不断地告诉自己:'一定会越来越好的。'"艾丝梅达接着说,"不管情况变得多糟,就算被警察和其他人虐待,我们还是咬着牙捱过了一天又一天。最后,我们被安置在这个收容所里,现在我的小孩已经能上学了,我也在上职业训练课。我希望再也不会像以前一样在街上流浪,但我知道了我有多么坚强。我想,放长远看,我能发现到自己的潜力是一件好事。

"所以恶就是善,假如善是发现到让你更坚强的力量,而恶是让你去发现它的因素的话。"

"在恶劣的时期,你能看清别人真正的善与真正的恶。"看上去约莫18岁的比特丽丝说:"在好的时期,你认为自己知道你的朋友是什么样的人,但当时机转坏,你才真正明白你的朋友是怎样。我吸毒上瘾以后,许多人抛弃了我,只有一个人还和我来往,不曾放弃过我。她帮我找到这个收容所,还帮我找了一些好人协助我戒毒,让我能再站起来走下去。所以,在彻底跌到谷底的时候,你才会真正发现人的'善'。"

"而人的'善'是……?"我追问道。

"就是他们愿意放开自己的心胸去亲近那些有需要的人。在你哭喊求助时,人们的反应不外乎两种:要么他们把自己彻底关闭起来,要么就是彻底敞开心胸接纳你。"

接着她说:"我必须透过别人的善性才能认识到自己的善性。我以前以为自己实在是坏透了,所以活该被丈夫打。但是收容所的

人帮我，让我知道自己错得多离谱，让我知道自己其实是个好人，只是不但被人家利用了，而且还被人家骗得认为自己很坏。"

她接着又说："我想必须有一个极好的人去开示你，才能让你见到自己内在的至善。认清自己内在的这种善，让我走上了戒毒的路。"

名叫法拉的女子望着艾丝梅达说："Como ella, nunca me daría por vencida（和她一样，我也不是个轻言放弃的人）。"

她接着说："我是从摩洛哥移民过来的，那里没有工作，一点希望也没有。"

摩洛哥距离西班牙只有14公里，以前曾是西班牙属地，直至今日该国还有一块属于西班牙的领地。尽管西班牙的反移民立场一向严峻，而且许多人在渡过直布罗陀海峡这段短暂但危险的航程中丧命，它仍是移民涌入西班牙的主要跳板。

"听说西班牙需要'客工'之后，我花了毕生的积蓄请蛇头把我偷渡到这儿来。"她说，"但就算找到了两份工，我还是没办法过上好日子。后来我们住的那幢政府补助住宅烧掉了，我们就无处可去了。"

她接着说："我以前习惯把自己一切悲惨的遭遇怪到别人头上，而且从很多方面来说，我确实有理由这么做。这个国家毁掉了我的祖国，我的丈夫在我来之前两年就到了这里，结果在一次执勤意外中送了命。

"但有些事情，你真的不能怪别人，或者至少可以这么说，假如你把所有的时间花在怨天尤人上，就没力气去克服你的环境了。有时候，坏事就是会没来由地发生。"

"什么样的事叫坏事？"我问。

"就是让你沮丧、让你没办法站起来走下去的事情。"她答道，"有时候别人让你沮丧，有时候是你自己让自己沮丧，但还有一些时候，事情就是会没来由地发生——好比我们的家被烧掉一样。

"不论是哪一种状况,你都必须和那种使你沮丧的事情对抗。不过你需要别人帮忙,当他们终于有了空间收容我们时,我就在这个收容所得到了帮助。我也在上一种高科技工作的职业训练课程,我想我会拿最高分毕业。但是第一步、走向好景的第一步,是停止一心一意地怨天尤人,然后开始把心力集中在如何将自己和你所爱的人的明天变得更美好。"

然后她说:"这个收容所是'好的',因为它是好人们组成的。他们没有自视高我们一等,他们看我们不过就是一些急需帮助的人。在这里,我们可以送我们的小孩去上学,我们可以获得公家的保健照顾、咨商和职业训练。我们了解自己从很多方面看来是幸运的一群,我们每个人都有些朋友现在还在街头流浪。"

一会儿之后,未成年的逃家女孩玛丽亚·伊莎贝尔说:"我想我们的内在都有好与坏的成分。两个人可能遭遇几乎一模一样的状况,而可能一个变得很坏,但另一个却变得很好。我的父母小时候常被打骂,这个经验让我妈变得极为温柔,却让我爸变得很凶暴。有人说你没办法决定你要怎么变——那都是'命中注定的',但我认为你的确决定了自己要变坏或变好。不论你的遭遇多么恶劣,都是由自己去决定要让这些遭遇促使你变得一样坏,还是反而促使你变好。"

接着她说:"我不是说你一定能凭自己的力量去克服遇到的坏事——如果我自己能做到的话,就不会在这里了。但你能决定那些遭遇如何影响你的内心,你能决定自己内心的'善'和'恶'两边哪一边会赢。"

另一个人对她说:"我认为你所说的这些不只是'坏事',父母打你骂你根本就是邪恶的事。"

"坏和邪恶有什么区别?"我问。

"坏是指打骂这个举动本身,邪恶则是指做出打骂这个举动的人的内心,不被这个内心'驱使',他就不会做出打骂你这个举动。"

"所以,我们也可以说一个行为不可能是邪恶的啰?"

她仔细考虑了一会儿说:"是的,我认为是这样。例如我认为如果为人父母者想要伤害子女且的确造成了伤害,这样的父母就是邪恶的。假如为人父母者没有好好想过,只因为一时愤怒或担忧而打了小孩,那只算是件坏事;但如果他是故意打孩子——我是说真正严重的打哟——那就是邪恶。"

"邪恶和坏,究竟哪一个才是善的相反?"我问。

"depende(这要看情况)。"一直专心聆听的男子塞维说。他是在场参与讨论仅有的三位男士之一,曾被诊断患有严重的精神病,于是他的整个成年时期就在进进出出几个收容所之中度过。接着他说:"我想我们都有些坏的冲动,例如懒惰,只要下了决心就能克服。这些坏的冲动是我们一些好的冲动——好比说爱——的背反,但我认为并不是我们每个人都有邪恶的冲动,邪恶是你所作的一个决定。我在想的是ETA恐怖分子,他们滥杀无辜,连女人和小孩都杀。"

自从1968年展开追求脱离西班牙独立的运动以来,以西班牙北部为基地的巴斯克分离主义团体(Basque Separatist Movement, ETA)已经在该国各地杀害了至少800人。

"ETA恐怖分子并不是生来就带着这些邪恶的冲动,"他说,"他们是有意识地下了决定去'干邪恶的事',但他们却自认为是不得不借造恶完成其善业的行善者。他们在欺骗自己,你不可能有意地作恶,却还成就善。"

这时,年方十六的曼纽耶——因父母在一场抢劫中被杀,自八岁起便茕孑一身的吉卜赛少年——说:"并不是邪恶的善不是你生下来就有的,而是你决心创造出来的自我的一个部分。这个部分让你下定决心:不管别人对你怎么坏,你就是要和他们相反,否则世界永远不会变得更好。"

他接着又说:"虽然我认为我们都有余地去选择自己究竟要不

要邪恶，但我不认为我们所选择的恶是我们内心的一部分。恶是客观的存在，而且我认为要彻底摆脱它是不可能的，也不见得一定是好的。”

这段话引来几个人疑惑的目光。我要他再解释清楚一点。

“我认为：假如你不‘知道坏’，就不可能‘好’或‘变得更好’；”他说，“同样地，如果你根本不知道世界上的邪恶，我认为你不可能‘为善’。问题是，当坏或者邪恶进入了你的生命时，你会怎么做？你会让它把你变成一种怎么样的人？”

这时艾丝梅达11岁的女儿梅瑟蒂丝用只比说悄悄话稍微大一点的声音说：“我们在学校刚刚读过《黑美人》(*Belleza Negra*)，黑美人说这个世界还是一样的坏，‘因为人们只为他们自己的事打算，而不愿为受压迫者挺身而出……’”

她看着我问道：“黑美人说：如果我们看见了错误或残暴，明明有能力去遏止它却什么都没做，那我们也是一样的坏或者邪恶，不是吗？”

当恶就是恶时

在国际畅销书《当好人遇到恶事时》(*When Bad Things Happen to Good People*)中，拉比·哈罗德·库什纳(Rabbi Harold S. Kushner)说：“追根究底，好人为什么会遇上坏事这个问题会转变成一些很不一样的问题。”在这当中，我们不只要设法了解坏事为什么发生，还要搞清楚我们会不会反应或者怎样反应。从个人的痛苦或悲剧中浮现的主要问题之一，就是——库什纳写道——“你能不能原谅并且用爱心去接纳一个不完美而让你失望的世界，一个有这么多不公平和残酷、疾病与犯罪、地震与意外灾害的世界？你能不能够因为它可包含伟大的美与善，也因为它是我们拥有的惟一一个世界，而宽宥它

的不完美且珍爱它?”

总会有“毫无意义的”悲剧发生——例如所爱的人未能终其天年而逝或“地震与意外灾害”等,这是再平常不过的现实,但有些其他类型的悲剧却真是无意义到让人话都说不出,因为它们明明是可以避免的。世界上有几十亿人是文盲,他们没有足够的东西吃、死于可以预防的疾病、没有固定的栖身之所,可是足以消除这种悲剧的资源明明存在。

在库什纳看来,对于命运向我们丢来的矢石,一个“可以满意的”响应是去“原谅世界的不完美、原谅上帝没有创造一个更好的世界,向我们身边的人伸出关怀的手,并且不论发生任何事一样继续坚定地活下去”。

但是最少、最少,我会希望我们自己经历过的艰苦能激发我们多做一点,而不只是“向我们身边的人伸出关怀的手”。我希望我们会更进一步地被激励起来,找出我们平常可能从来不会注意到的人——因为他们处于社会的边缘,而且他们的经验与我们自己的经验的差别是如此迥然不同——并把他们变成我们的世界的一部分,把他们的苦难变成我们的苦难。要做到这点,我们必须扩大身边的世界,让这类人自然而然地成为其中的一部分,并且自然而然地落在我们可触及的范围之内。

法国作家和社会批评家伏尔泰说:“每个人都因他未行之善而有罪。”我们当中多少有条件做的人曾经奉献出自己生活中的一小部分,去做一些我们力所能及的事,以求让世界变成一个比较少发生可以避免的痛苦和残酷的地方?我们这些有幸生活在相对富裕的环境中的,如果没有尽我们所能去解救充斥在四周那些明明可以避免的痛苦,我们能够原谅自己吗?

当然,痛苦有很多不同的程度,残酷也有许多形式。我不能肯定我们这些发达国家的人民当中许多人也曾不得不去应对的痛苦

和残酷的个别案例,能不能遥远地比拟于世界上那些贫无立锥、被压迫的人们每天都必须面对且毕生无法超脱的悲剧。至少,除了培养宽恕与接纳之类的"德性"以应对降临在我们身上的悲剧之外,更为迫切需要的是培养一种社会上与知识上的良知,以便激励甚至命令我们去尽所能,把世界变成一个对其他人而言"比较好的地方"。

为了让这一切发生,应该先让长期性的贫穷和卑贱变得比较容易为相对优裕的人们看见。记者芭芭拉·艾伦瑞奇(Barbara Ehrenreich)在《五分与一角》(*Nickel and Dimed*)中说:在贫富差距空前巨大的今日美国,"我们这个高度两极化的社会某些怪异的光学性质,使经济上的优势者几乎看不见穷人……"为了证明"富人的盲目",她指出了这一事实:富人们"很少看见穷人,或者就算他们确实在一些公共空间里瞥见了穷人,也很少知道他们看见的是什么"——所以,对于那些穷人在说什么、感觉到什么、经历了什么,他们知道的只怕更少。

对许多有特权的人而言,直到任何一种悲剧或艰辛的打击发生前,生活可能会平顺地进行很长一段时间,尽管我们很清楚(除非我们活在真空之中)四周的人正在受苦受难。对那些属于这个范畴的人来说,比库什纳所提出的那些问题更具压迫性的一个问题可能是:如果我们直到(或者除非)有什么不幸降临在自己身上,否则一直对那些饱受长期贫贱之苦的人们视而不见、觉得自己与他们没有瓜葛,那么他们应不应该原谅我们?

已故的普林斯顿大学(Princeton University)社会哲学家沃尔特·考夫曼(Walter Kaufmann)年轻时侥幸逃过了纳粹反犹大屠杀,他写道:"在各宗教之间最深的差别"以及"有神论与无神论"之间最深的差别,"也不及对他们兄弟的痛苦有感觉的那些人与没感觉的

那些人之间的差别那么深刻。”他提到:尽管佛陀“也不相信任何神祇”,他却“像先知和希腊的悲剧作家一样”,因为他们都“对他们兄弟的血泪的声音”敞开心胸。另一方面,考夫曼说在许多“为一个上帝或许多神明的存在……发现了某些证明,并……祈祝以确保自己能快速地过渡到天堂”的人“麻木不仁的宗教虔诚当中”,“根本没有(这种同体大悲的)迹象。”

在考夫曼看来,“惟一值得我们尊敬的有神论”,就是宣扬“不是因为这个世界既成的模式,而是为了推翻这个既定模式”而信仰神的那种有神论。他相信“人可能做到的最可敬佩的态度之一”,是“尽力从苦难中塑造出某种东西,去体味我们的胜利,并无怨无悔地忍受失败……”

库什纳说我们应该“原谅上帝没有创造一个更好的世界”,而在获得考夫曼较高评价的那种有神论当中,这种原谅从根本上离题了。依照考夫曼的说法,我们似乎必须接受此刻这个现实世界,并且接受痛苦和无意义的悲剧总免不了会发生——但绝对不能接受那些明明可以避免的人类悲苦,在长远的未来必将仍旧像今日那么普遍。最重要的是,我们必须认识到:我们这些拥有相对优裕生活的每一个人都可以扮演起一个极其重要的角色,在把这个世界变成一个“好”的世界、一个比较少有痛苦的世界、一个只有少到不能再少的悲剧发生的世界这桩事业当中出一份力。

在《黑暗洞穴》(*Dark Hollow*)一书中,爱尔兰作家约翰·康诺利(John Connolly)提出了这么一个逼人的观点:

> 重要的是你了解别人所受的苦……有些……比你可能受过的任何苦都要凄惨。同情心的本质不是先感受你自己所受的苦,然后把这种感受推己及人到其他人身上:它是知道你身边其他的人在受苦,而且不管你遭遇到什么、不管你有多幸运

或多倒霉,他们都一样一直在受苦。还有,如果你能为他们做点什么你就做,而且做的时候既不要心不甘情不愿地嚎丧,也不要挥舞你自己的……十字架给全世界看。你做是因为那是你该做的事。

勇是什么?

“9·11”之勇

2001 年 9 月 11 日的悲剧发生至今,已经差不多整整三个月了。我置身新泽西州的蒙特克莱尔(Montclair)——在曼哈顿工作的上班族所居住的一个在社会经济上和族群上分歧巨大的住宅区——促成一场对话。我第一次在这个城市举办苏格拉底咖啡馆是在 1996 年,此后每回造访此地——如今每年只不过一两次——都有回家的感觉。原初的,或叫“创会的”会员当中,至今还有十个人来参加每周的聚会,另外有约莫十个人几乎从未缺席每周二的会谈;此外,每周会有五个至十个新面孔来一探究竟,结果许多人至少不时地再次出席。

今晚,这个团体选择的话题是“勇是什么?”。

一开始,似乎没有人作准备或想提出答案。终于,安说话了:“我认为勇敢,就是为了救别人而走进一幢你知道随时会倒塌的建筑。”

“为什么这是勇敢?”我问。

她细想了一会儿,然后答道:“如果你的目标是去救一个人的命,而且你自己冒了生命危险,那就是勇。”

“假如你是被训练去在这种情况下救别人的命,也知道这样做

会有哪些风险,那么这还算是勇吗?"我问。

她还没来得及接话,退休的消防队员法兰克便抢着说:"最近我常常问自己、也经常被人家问到这个问题。我认为:如果你是被训练来应付这种情况的,那你不过是在做分内的事、尽你的义务。有些人对我说,因为我冒了生命危险去救我不认识的人,就算我是拿钱办事——不过也不很多——仍可以算是一桩勇敢的举动。"

"这是因为你冒了生命危险去救不认识的人吗?"

他想了想,最后答道:"是的,假如我所爱的人被困在一栋着火而快要倒塌的建筑物中,我冒生命危险去救他们,在我来看,就不算是勇敢的举动。那只是在我自己意料之中,当然也在他人意料之中的反应。"

"但是,作为一个受过训练的专业人员,你会去解救困在火场中的陌生人,难道不能说那也是你意料之中的事吗?那不也是在其他人的意料之中吗?"

"是的,"他不太情愿地答道,"我认为这就是我的观点。在我来看,那也不算是什么勇敢的举动,因为那是我的分内之事。只有为了并非分所当为之事而甘冒生命危险的人,才能算是做出了勇敢的举动。"

他停了好一会儿,又说:"但当我想到那些在'9·11'事件中丧生的同事,其中有些人一路爬到了那两栋楼的第七十八层去救困在里面的人……那种情况是那么超乎寻常且危险、那么超过职业义务的要求,我便认为他们很勇敢。"

接着他说:"有个朋友对我说,他们一定没想到那两栋楼会那样垮掉,或者那么快就垮掉,不然他们不会奋不顾身地往里头跑,但我不同意。我认为假如他们觉得自己还有一丝机会去救一个人,他们就必须去救。他们这样做是出于自己的第二天性。"

"假如那是他们的第二天性,不管情况多么危险,这就是勇吗?"

法兰克回答道："这个嘛……不是。我们消防队员的第二天性是什么？我认为是我们对生命的爱，并且会尽一切所能去保护并拯救生命。"

记者戴维·霍伯斯坦(David Halberstam)以《消防队》(*Firehouse*)一书为消防第四十大队第三十五小队——驻曼哈顿地区的消防小队，该队派赴"9·11"惨剧现场执勤的13名队员中阵亡了12人——立传，他在书中写道："爱是消防队员行为准则当中一个关键的成分，它要求你愿意为你消防队的弟兄们冒生命危险"——也为完全陌生的人冒生命危险。霍伯斯坦提到："在消防队员的世界，根本没有……懦夫这个字眼，"而且纽约市的市民长久以来抱有"一种对消防队员默默的尊敬，由于他们的勇气……他们履行职务的方式，以及他们必须不断地应付发生在我们四周那些摩天大楼上的骇人火灾这一事实"。

"我认为，由于他们的谦逊，真正做出被认为是勇敢的举动的人，本身绝对不会认为自己的举动是勇敢的。"油漆匠本杰明说，"我认为谦逊和勇气是分不开的。"

"你能多做点解释吗？"我问。

"任何一个在自己可能丧命的情况下还想去救人的人，显然认为他人的生命至少和他自己的生命是同等重要的，无论如何，他都没有把自己置于别人之上，我认为这只有极深刻的谦逊才可能办到。这让我想到，假如所有恐怖分子及历史上一切曾经急切地发动战争的人，都能视陌生人的生命与自己的生命同等重要，就绝对不会有那么多这类举动了。"

"阿门。"萨尔说。得到授勋的退伍老兵萨尔是声音低沉的魁梧男子，也是我曾遇过最温柔的几个人之一。他接着说："在我看，一桩勇敢的行动，不可能只是由某些政府官员判断说是高于或超过义务范围的行动。它必须是一件超乎寻常的举动；若处在同一情况下，

其他大部分人可能做不出来的举动。”

“比如说呢?”我追问道。

“嗯,或许它至少必须是在你意料之外的事。比如说,有一次,一个跟着我们那一排采访的报社记者杀了一个向我冲刺的敌军,救了我一命。他没有被训练从事这样的事,那也不是他在那里该扮演的角色,但他还是做了。那个人的行为就是一件勇敢的行为——因为没有人预期他要这么做,同时也因为他的目的是去救另一个人的命。”

“我认为这话说得对。”苏格拉底咖啡馆创始会员之一的伊丽卡说:“比如像艾威尔·尼威勒(Evel Knievel)那样的人,干过一些骑着喷射驱动摩托车飞越大峡谷之类惊险刺激的事,那可能算是胆子很大,当然很少有其他人会做同样的事,但那不能算是勇敢,尽管他是冒了丢命或者残废的危险。因为他的目的不过是表演一个惊险刺激的行动,借此大捞一笔,和拯救其他人的性命、让世界更美好一点关系都没有。一个举动能不能被称为勇敢,和你做这件事的理由是分不开的。”

最后,13岁的艾米说:“我一直在想法兰克说的话。我认为,假如在你的生命受到威胁的情况下,你去做你被训练从事的事,从某种角度看,你可能不像没受过训练却干了同样的事那些人那么勇敢;但是换个角度看,你比他们更勇敢,因为你明明知道可能会出什么状况,而那些没受过训练的人可能根本不知道会出什么事,所以也不知道要怕。”

这时我说:“谈到这里,似乎每个发言的人都不用一种僵固的、像字典上的定义那种方式去界定勇敢,而是以一种动态的方式去看,将它视为一种以拯救他人的生命为目的的行为。”

那些已经发言的人,以及其他许多人,都点头表示同意。

“可是,这是不是回答‘勇是什么?’这个问题惟一的方式?是不

是一定要拯救别人生命的行为才能算是勇?"

职业顾问塔玛拉轻声说:"我的侄子亨利对我证明了,相较于你如何去活,勇敢至少是同等的或者甚至更关系到你如何死去。他罹患无法动手术治愈的癌症,但他不觉得自己可怜,他说有许多年纪比他还小的人因为生病、战乱和意外事故丧生,他还能活着,就觉得自己已经很幸运了。他尽可能好好地活过剩下的每一刻。他并不是表面上装出一副无所畏惧的样子,他真的是这么想、这么做。我认为这样的自处就是一种勇敢:亨利在面对死亡时是那么有尊严,借着向我们揭示出'保持抬头挺胸、好好地活着,一直到死亡为止'比任何事情都重要,他成了其他人的角色模范及志节的砥砺。"

一段漫长的静默之后,位在附近的蒙特克莱尔州立大学(Montclair State University)英文系的研究生蕾贝卡说:"我认为,要诚实地说出自己的观点,是需要勇气的。一年前我头一次来参加苏格拉底咖啡馆时,一个字都没说。我吓坏了!我怕有人会让我丢脸,或者怕我要讲的话根本不值得一提。但到了最近,我已经是个和一般人一样的碎嘴子了。"大家全都笑了。

她接着说:"我想,要面对自己的恐惧,是需要勇气的。假如因为担心会受伤害而不敢去爱一个人,但你仍不顾一切地敞开心胸、暴露自己的脆弱之处而陷入热恋——特别是在你曾经被灼伤以后,那我认为就是一桩勇敢的举动。假如你是个对于在公众面前讲话不感到有任何问题的人,那你这么做就不是件勇敢的举动;但如果你是克服了老大的恐惧才说出话来的人,那可能就是一桩勇气的范例,因为在我来看,克服是勇气的一种特质。"

这时她忽然掩住了嘴,双颊绯红。

我对她使了一个"有什么不对劲呢?"的眼色,她这才解释说:"嗯,这下子我可说溜了嘴,自己说自己勇敢了。当然,如果我自夸勇敢,那就不能算是勇敢了,因为我没有显出谦卑的修养。"

在史蒂文森(Robert Louis Stevenson)的《绑架》(*Kidnapped*)一书中那个虚张声势的艾伦·布莱克(Alan Breck),当然不会同意这种说法。布莱克“极好品鉴他人的勇气,而他最崇拜的勇者,就是艾伦·布莱克”。

法兰克对蕾贝卡说:“不,你是很勇敢的。我眼见着你是怎么从第一次来到这儿以后渐渐成长起来的,你有十足的资格认为克服自己对于在公众面前说话的恐惧是件勇敢的举动。”

然后,隆尼从他的皮夹里抽出一张照片亮给我看。“那是‘以前’的我,”他说。照片中的他比如今苗条的他重两百磅以上。“对我而言,减肥不需要勇气,但要让我走到下定决心去减肥那一步,可就需要勇气了。那时,我对着镜子看自己,问自己为什么试过的一切减肥方案从没发生一点效果。我不得不问自己:‘为什么要用这些赘肉来慢慢地杀死自己?我为什么不在乎?我要怎样才能激励自己去在乎?’问这些问题、回答这些问题,都需要勇气。”

“我认为:在得到事实证明之前,你绝对无法知道自己勇不勇敢,或者自己究竟有多大的勇气。”小学老师苏西反省道,“不管你在救人方面受过多么好或者多么不好的训练,经历实际的考验以前,你都没办法真正知道自己究竟有多大的本事。”

在史蒂芬·克莱恩(Stephen Crane)的《红色英勇勋章》(*The Red Badge of Courage*)中,主角亨利·弗莱明(Henry Fleming)——美国南北战争时北军旗下的新兵——被丢进他的第一场战斗前感觉到一场“危机”,因为他不知道自己终究会被证明是块什么料。克莱恩写道:以往“他对于自我的一切了解……此刻毫无用处,他变成一个未知的量,他晓得自己将……被迫去实验……并且小心翼翼地看好事态的发展,以免他至此仍一无所知的那些自我的品性会带给他无止境的羞辱”。

最后,曾经担任企业主管的卡尔说:“‘9·11’之后,我对自己一

直以来过日子的方式想了很多,像这样的一场悲剧——有几个受难者是住在附近的人——真的打到了痛处,它让我了解到:用你的生命去做你真正想要做的事,并不需要那么大的勇气。'你绝对没法知道自己何时会死,所以如果你有个梦想,最好马上奋起去实现它。'这句老生常谈说得一点都没错。"

然后他说:"我一直想当特殊教育的老师。我弟弟有学习障碍,在他小时候,我们找不到任何能够帮助他的专业机构,所以我以前一直希望多帮他一点。如今虽然已经迟了,可是我还有机会去帮助其他年轻人,我已经申请到蒙特克莱尔州立大学这里的入学许可,让我修教育学里的残障教育专业课程。如果我在这个领域工作,那将意味着我的薪水减少到原来的十分之一。我的很多朋友和我的父母都不看好这项选择,但这是我想做的事——我不能不从事的事。当我太太说她百分之百支持我时,我真的很惊讶。我想:幸好我们已经买好了房子,也为孩子的教育准备好相当多的存款。不过我还是害怕,多少有一点怕吧。"

"我认为你做的事是一种形式的勇敢,"舞者梅莉说,"你冒了一个很大的风险,而且打破现状,作出改变。我们太常用一个人赚了多少钱而不是他帮助了多少人,去评价一个人有多成功。"

然后中学生黛娜说:"我认为抱持与大多数人不同的意见可以算是勇敢最伟大的形式之一,至少在一个民主国家是这样。因为抱持异议意味着你在挑战既存的秩序,每当你这么做时,就是在冒险将状况改变得更好。我认为:甘愿为了人类的利益而冒险——或许是牺牲你的事业、名誉或甚至生命——就是勇敢的真谛。"

"我认为:在有些国家当一个异议分子,比在我们这样一个民主国家当异议分子要勇敢得多。"从哥伦比亚来的研究生葆拉说:"在那样的地方当个异议分子,不只是其他人的恶意或批评而已,你真的会有生命危险。"

这段话激起了自古巴移民来美的保险公司行政助理柯蕾曼婷娜说:“可是就算在美国这边,最近这段日子里,持有异议也变成一件可怕的事。上周我跑到邮局去买邮票,他们问都不问,就给了我国旗邮票。我对邮局的人说:‘你们有没有其他邮票?这些国旗邮票真令我厌倦透顶,不管走到哪里看到的都是国旗。’结果,她用一种让我非常不舒服的方式——我离开古巴后没再感觉到过的方式——盯着我看,我真的觉得她好像马上要把我的名字记下来,然后打我的小报告似的。如今许多人认为批评是一种懦弱的、不爱国的行径,但实际上,它是在一个民主国家里所能做的最勇敢的爱国举动。现在每次我到邮局买邮票时都要他们随便给我一种邮票,但就是不要国旗邮票。你可能觉得这有点好笑,但这是在许多人害怕明白说出反对这种空架子式的爱国主义的此刻,我本人表达异议的一种形式。”

进步的知识分子作家阿兰达蒂·洛伊(Arundhati Roy)说:“世上惟一值得全球化的东西就是抱持异议,”而且抱持异议应当是“全球公民共同的德性”。但是,只是为反对而反对的异议既不高贵也无甚价值,更谈不上有什么勇敢;自古以来,它的价值一向系于人的动机和目的,比如许多政治人物只是为了阻碍而非促进社会的进步才抱持异议。

今晚才与我初次谋面的苏格拉底咖啡馆常客凯特琳说:“我想到纽约的检察总长艾略特·史匹泽(Eliot Spitzer),这个追着诈欺的企业严打的人,真是个勇者。他愿意为了做正当的事而牺牲自己的事业、名望和朋友。”

她接着说:“很多人说他在国家危难之际做这种事是‘不爱国’,然而,正是在国家危疑震撼之际去履行他的职责、在大多数人觉得他应该去做错误的事时做正确的事,才显出他比别人更爱国。那些利用了国家人民,然后躲在‘9·11’事件背后、阻碍一切针对他们腐败

交易的调查、搞诈欺的公司主管们,才是懦夫。"

吉姆·霍洛威是极具洞察力的人,也是我的好朋友。他在随后不久说道:"我认为这个国家正遭受考验。它现在好像是在勇敢和恐惧之间摇摆不定。'9·11'发生之后,一开始的趋向是要在我们四周筑起一道长城,我曾经担忧过我们的国家会过度恐惧——封锁所有边界,停止一切的人员出入——以致看不到自己是谁。"

"我想,我们整个国家最终会走上恐惧的路或者勇敢的路,仍有待判断。"他继续说,"我们今天晚上所谈的关于勇的种种,主要还是就个人的行为而言,但我认为我们必须以整个社会的规模来探讨勇这个议题,并且检视作为一个社会的我们,是以一种勇敢的方式还是怯懦的方式去响应'9·11'发生的事。我们是不是耽溺在自己的一种可以理解的恐惧当中不能自拔,并把自我之外的世界彻底关在门外?或者,我们做个勇敢的民族,把自己的恐惧撇开,变得比以前更为开放,因为开放是我们这个国家的精神所在?"

"拥有一个民主政体是一种本乎信念的行为。恐怖主义的危险总是存在的,特别是在一个开放的社会。而且,我认为勇气有一大部分是由信念构成的——就这个例子而言,是指'我们能够勇敢地面对不确定性、不让自己的恐惧攫住我们,保持一个开放的社会'这样的一种信念。"

然后他说:"我以前认为这一切都靠总统的领导,但如今,你难道不认为应该是由我们这些人民去领导吗?"

一帧勇气的速写

海明威为勇敢作了一个脍炙人口的批注:"压力之下的优雅风范。"但我认为,有时候,甚至可以说在大多数的情况下,勇敢可能是突兀笨拙、粗砺不雅的,它的显现可能是一阵一阵极不稳定的。举例

来说，在你处理自己体认到的一项社会性的错误——好比说欠缺宽容或者歧视——时，可能搞不太清楚自己在说什么或做什么，只知道自己必须做点什么以力挽狂澜。这时，勇敢的——同时也是突兀笨拙、粗砺不雅的——第一步，可能就是冒着社会上一些人的辱骂去把它说出来。下一步，可能是不管自己的恐惧，也不顾一切可能的危险，本着你的良知，蹒跚、颠簸地奋力前行，以图建立起你对抗或解决这一社会难题的独特方式。

约翰·肯尼迪在还是美国联邦参议员时写作的《勇者的画像》(*Profiles in Courage*)一书中说道，当一个人勇敢地行动时，他仅仅"行其所当行——不计个人自身的后果，也无视于障碍、危险与压力——这就是人类道德的基础"。在肯尼迪的概念里，"要做个勇者……不需要超凡的资格、神奇的妙方，或者特异的时空环境配合。"肯尼迪相信："我们所有人早晚都会得到"做个勇者的机会，而且"不论在生活里的任何一个领域，人都会遭遇针对他的勇气的挑战，不管他秉持良知而行必须面临什么样的牺牲——失去朋友、财富、满足、甚至是伙伴的名誉——每个人……都必须自己决定自己要走哪一条路。"尽管表现"勇"的逸闻掌故——比如包括在他的书中的那些故事——可能可以"教导"、"提供希望"和"给予激励"，但终究"它们不能给予我们勇气本身；每个人必须到自己的灵魂里去寻找，方能得到勇气本身"。

那些展现这样的勇气的人，是否个个都是英雄？要怎样才能算是个英雄？

生于苏格兰的历史学家兼批评家托马斯·卡莱尔(Thomas Carlyle)极富诗意地将英雄描写为拥有"人或自然所蕴含的神性"的人。但我认为：赋予一个人一些来自超人的或神圣的来源的属性，而非确认这些属性是他从脆弱的人性当中抟合出来的，是对于一个人潜在

的英雄气概的矮化。哲学家希尼·胡克(Sidney Hook)是继承杜威的实用主义传统的著名哲人之一,他说英雄通常“不是伟大的历史人物”,而是一些相当卑微却“因为冒了超乎其职责所要求的风险、他们作出的重大牺牲、他们在艰困中的坚毅不屈、他们拒绝与腐败妥协或者他们的独立判断”而受人崇敬的人。在胡克看来,任何一个拥有并彰显出这些属性之一的人,就是英雄。不过,依我的揣测,惟有以某种方式拥有这一切的属性且——更重要的是——其行为是基于人道主义目标的人,才算得上具有英雄气概。

近来,任何一个救人使之免于溺死的人都被呼为英雄,他们的“神勇”自动地就会被拿来张扬吹捧一番。但是,难道英雄不过就是如此而已吗?如果你本来便是被训练来拯救溺水者的人呢?假如你知道你所救的那个人对他人造成了重大的伤害,而且身旁的每一个人都叫你不要救他,但你仍然因为相信一切生命的神圣性而救了他,那又如何呢?你的“观点与判断的独立性”、你“在艰困中的坚毅不屈”和你的“拒绝妥协”,会不会让你变得比较勇敢,或者比较不勇敢?

托雷多大学(University of Toledo)的历史学教授查理·德韦内德蒂(Charles DeBenedetti)在《20世纪美国的和平英雄》(*Peace Heroes in Twentieth-Century America*)中写道:美国的英雄是“变迁的化身,他们致力于鼓动其他美国人了解到:他们的国家利益,只是‘全球和平、安全与正义’这一属于全人类的更大利益的一部分”。这样的人,德韦内德蒂说,都有“勇气和原则”,并且“信奉以人类更高的善为依归的良知”。那么,那些没想到过“人类更高的善”却解救了他人的人,能不能算是英雄?假如你来不及考虑这类崇高的观念、不假思索地作出了反应,那算什么呢?假如你所想的只是去救一条人命,完全没想到长远的后果,那究竟算是更英雄,还是比较不够英雄呢?

如果你在不知道你要救的那个人是好是坏的情况下，就先不顾自身的福祉下手救了人——使之免于灭顶、免于贫困或免于痛苦折磨等，那又该怎么看？

我认为那样的行为本身，就是你“以人类更高的善为依归的良知”的具体表现，因为你凭借这样的行动证明了你对于一切人类生命之神圣性的尊敬。我认为勇敢是所有这类行为的性质之一。

德韦内德蒂对美国英雄的赞颂，也包括了这些才智出众之士：“凭借着开启了核时代理性的、科学的事业之典范人物的公众身份，倡议控制、废除核武器”的爱因斯坦；还有“凭着服务并教养弱势者、微贱者的决心，而在私下与公开两面都树立起身为进步的美国改革者形象”的珍·亚当斯(Jane Addams)。

我还没看过哪一本关于美国英雄的书把凯萨·查维斯(César Chávez)包括在内的。这位农场工人兼劳工组织者在1960年代中叶展开令人望而却步的长期抗战，他在仅能拿到微薄薪水或甚至分文无着的情况下，为建立美国农场工人联盟(United Farm Workers of America)奋斗，并且在过程中挺身对抗一些权势熏天的既得利益——从州政府、地方政府、卡车司机工会、加州农业生产者，一直到跨国公司。结果，查维斯成功地为一向被严重剥削的农场工人建立起一个联盟，并且成功地赢得了联盟与农业生产者之间的一项契约——虽然时至今日，为农场工人彻底终结劳动剥削与改善工作条件的奋斗仍持续进行。

正如《凯萨·查维斯：一场精神的胜利》(*César Chávez: A Triumph of the Spirit*)所言，查维斯成就的重要性“大抵是在道德层面上的”，在普遍“缺乏道德价值”的时代氛围中，“查维斯挺身而出……证明了美国还有一些有着罕见的勇气与信念的男女，仍旧秉持着正直的理念生活”。我认为，说得更准确点，是查维斯怀抱的那种难得一见

的信念——他对于人类更高的善的信仰——给了他极其罕见的勇气。

该书断言:查维斯的生命是在"为他人牺牲自我、无视压倒性的敌对力量而勇敢地奋斗、对各种族与宗教的尊重、非暴力……和对于穷人在道德上的优越性的一种信心,以及一种对于正义的衷心信仰"等"基本的道德原则"的指导之下开展的。我完全无法肯定查维斯是否相信"只因为他们穷,所以穷人就有'道德上的优越性'",说得更明白点,我认为他相信"任何一个胸怀着人性的道德准则的人,都会支持穷人和弱势者有与其他任何人一样的权利去过有尊严的生活"。

在他的自传中,查维斯说:"为社会正义奋战……是人借以肯定人的尊严最深刻的方式之一,而且它免不了要求牺牲。世界上没有哪一种方法能够让你在肯定人的尊严的同时,知道你自己将能免于某些牺牲。"

是不是所有勇敢的行为都蕴含着某种形式的牺牲——以提升"人的尊严"为目的的牺牲?如果确是如此的话,它们是否全都意味着你必须拥有强烈的道德信念?有没有可能,在某些情况下,你是到做了以后才明白你的信念究竟是什么?或者说,行动和信念是同时被发现及揭示出来的?

忍耐的勇气

此刻与我坐在一起的是一群长者,全部是美洲原住民,共有八位老先生和八位老婆婆。我们聚会的地点是美国西部的一场"powwow"——数个部落为创造伙伴关系而举行的聚会。鉴于在他们的经验中——有几个人告诉我——与他们接触的外人通常根本不想知道他们的想法,而是在讲道和传教之际把他们鄙薄一顿,所以他们还肯同意参加这场对话已足以令我感激不尽,更不用说竟然有

这么多人来参加。

此时,我们环坐成一圈,我请教他们"勇是什么?"。

"我认为忍耐就是勇。"纳瓦霍老者赫曼通过翻译对我说。年逾七十的纳瓦霍老者,至少有八成只会说他们的母语。

"这怎么说呢?"我问。

"他们来夺我们的土地的时候,美国军人和屯垦者想要把我们杀光,但我们忍了下来。后来,他们又想在长征(Long Walk)时杀掉我们,我们当中有相当多的人为了民族的生存忍了下来——用我们的话讲叫 nineel neeh。"

1863年,新墨西哥疆域的总督决心消灭纳瓦霍人,于是成千上万人被赶出了家园,遭美国陆军逼迫——摧毁他们的房屋、杀掉他们的牲口之后——走了近四百英里的漫漫长路到新墨西哥的松拿堡(Fort Sumner)。[1]这趟催魂夺命的旅程在历史上称为"长征"。在松拿堡,纳瓦霍人过了四年实际上等于囚犯的日子,千千万万人被非人的生存条件逼死。

"后来,"赫曼继续说,"1868年我们与他们签了一个条约,得到一块保留区之后,他们又使劲去扼杀我们的文化。只要我们照自己的传统方式去做,或甚至胆敢讲纳瓦霍语,他们就处罚我们。不管我们被迫经历了多少艰苦、贫穷和压迫,我们都忍了下来。我们挺起脊梁骨面对一切的横逆,绝不屈服。在我来看,这就是勇——也就是我们纳瓦霍语讲的 tàa bizaaka。"

耶鲁大学历史学教授约翰·迪摩斯(John Demos)在《不只是小勇》(*No Small Courage*)中写道:"印第安人不是单纯的投降,而是以勇气、弹性及不时展现出的一种异乎寻常的通权达变来面对他们的

[1] 有些人如纳瓦霍酋长卡波纳和加纳多·穆丘认为,与其走上长征之路——他们觉得那根本是条黄泉路——不如挺身抗击齐特·卡森和他的部队。然而,捱过了悲惨的饥荒之后,那些还活着的人终于不得不在1864年冬季投降。

失败……以建立起一个新的立足点，与白人的持久侵占对峙。”他说幸存者“小心翼翼地为未来保留”他们“悠久的部落传统——居于他们历史经验核心之处的风俗习惯、信仰与价值观”。

好像突然想起了什么，赫曼这时补上一句话：“我想，在许多其他人已经从这里消失了很久、很久以后，美洲原住民仍将在这里挺着，而美洲原住民的文化将会强盛起来。”

另一位纳瓦霍长者说：“假如当初我们没有一贯坚持用自己的母语讲话，不管面对什么处罚，那会怎样？美国军队就没有一种语言可以用来作为彼此沟通的密码——日本人搞不懂的一种语言。”

“纳瓦霍人在二次世界大战时被征召去当密码收发员，美国军队——上一个世纪曾经想尽办法消灭我们的同一支军队——这个时候又反过来要纳瓦霍人‘为了国家利益’去冒生命危险。结果我们真的干了，还因为这样被赞美为勇敢。”

1942年至1945年，纳瓦霍人的语言——迪涅（也是纳瓦霍人对自己族群的称呼）——被编制在美国海军麾下的全数四百多名纳瓦霍族密码收发员善加运用，为在太平洋战区进行的所有海军陆战队的行动——从瓜达卡纳岛（Guadalcanal）、塔拉瓦岛（Tarawa）、贝里琉岛（Peleliu）到硫磺岛（Iwo Jima）——提供快速而隐秘的无线电通讯。直到2001年，这数百位密码收发员（其中有些人已经过世了）在战争期间作出的贡献才终于获得承认，并且分两次在首都华盛顿获颁国会银质勋章或国会金质勋章——美国国会有权颁发的两种最高级的奖励。

然后他说：“在典礼上，军方说，要不是有这些密码收发员，他们可能没法拿下硫磺岛，也就可能因此无法打赢那场仗。”

“军方把这些密码收发员的功绩隐匿了几十年。他们说那是机密。但是，无论如何那些密码收发员都不会去张扬，我们才不屑干那种事呢。如果你做了件勇敢的事，又拿来自我吹捧一番，那就不算是

真正勇敢的举动了。勇是为了他人而牺牲自己,不是为了自己的光荣。"

"我不是密码收发员,可我是第二次世界大战的志愿军。"苏族人(Sioux)雷蒙说,"我从来不参加什么阵亡将士纪念日游行或那类玩意儿。我志愿从军是因为我是一个战士、一个 hashke,而战士要有责任、荣誉、奉献、牺牲和爱国的德性。"

他接着说道:"我认为,想拥有我们说的那种勇气,人必须先要有这几样德性,只要有了这些德性,你就不可能没有肉体上、心理上和精神上的坚强,也就不可能忍不下去。"

身为迪涅民族及扬克顿达科塔苏族(Yankton Dakota Sioux)一员的杰奎琳·基勒(Jacqueline Keeler),在太平洋新闻社(Pacific News Service)的一篇文章中写道:她那位曾在长征时期与美国陆军战斗的高祖父大马(Big Horse)说过,他的父亲曾对他说如何方配称为一名战士——"……战士就是能够通过没有其他任何人可以过得了的大风雪的人。"这似乎是雷蒙所说的那种坚忍的一个很恰当的比喻。

这时一位表示同意地点着头的人说:"你因为必要而打仗。尽管你讨厌暴力,但因为有的时候,你要让你的团体能撑得下去,就免不了要打仗,你不是为了得勋章才这么做的。我想大多数在战争期间曾经为国效命的美国印第安人都是这么想的。"

从1812年的战争开始直到今日的战争,美洲原住民一直默默地为这个国家作出突出的贡献——说实话,他们的贡献大得不成比例。美国原住民在全美国各族群当中拥有最高的人均服役率,而且大部分服役的原住民是志愿入伍者。

"我认为我们的战士的勇气准则和海军陆战队的准则非常相似,"契皮瓦(Chippewa)部落的丹尼斯说,"我们的'semper fi'意思是'永远忠实'——不仅忠实于你的陆战队伙伴,也忠实于你自

己——你是什么人、你的信仰、你的祖先。那是一种让你在必要的情况下愿意为那些理念而牺牲自己的忠实。美洲原住民并不是为荣誉或回报而作出这些牺牲的。”

的确,许多美国官兵退伍返乡后迎接的是光明的未来,但大多数美国原住民返乡面对的却是长期的贫困和工作机会的阙如,而其他国人马上便将他们抛诸脑后。

“我认为:只有不期望获得别人感谢的行为才够格被称为勇敢的行为,”他接着说道,“我们是因为深切地怀抱着一些理念与价值才去为国家效命的。当战士们被号召去保卫他们的国家时,他们就会去,不管他们的国家过去曾经对他们多坏。”

“我们不为个人的光荣做事,”肖尼族人(Shawnee)哈尔说,“我们相信的那种勇,有时候意指我们必须用身体做出勇敢的行为,将自己置身于实际的危险之中,但我们这么做是因为自己的价值观。我们的价值观是去承受、忍耐、克服——如果那些目标值得我们为之奋战的话。”

停顿了一会儿之后,一位老先生说:“如果你有坚定的信仰,行动就不是难事,就算你害怕也一样。你虽然怕,还是会因为强烈的信仰而去行动。”

“我非常佩服特库姆塞。”他接着谈到了1768年至1813年的肖尼族首领,“特库姆塞说:‘愚蠢、麻木和懦弱是三种最可怕的灾难。’他是在19世纪初催促印第安其他部族与他联手抗击白人时说这句话的。他问说:‘我们还保有的余勇是不是已经不足以捍卫我们的国土,维持我们历史悠久的独立地位了呢?’”

然后,他对我说:“特库姆塞是在批评那些没有勇气不计后果地继续打那场正义之战的人。在特库姆塞看来,就算输了也没关系——重要的是本于你的信念行动,并且愿意为之牺牲自己。”

穿着苏族传统服饰的雪莉儿对我说:“当我想到勇气,便想到那

个英文字——to。[1]我想到去在乎的勇气、去坚持不懈的勇气、去抵抗的勇气。比如说,就算我们的部落非常穷,我们还是坚决拒绝了用大把钞票来交换我们的圣地的提议。我们那位传奇性的领袖疯马(Crazy Horse)说过:'你不能卖掉上面有人民在走着的圣地。'白人会对给钱的提议趋之若鹜,因为对他们而言钱是一切,但在我们来看,我们的身份认同才是一切,而认同则是圣地给我们的。我们还有勇气去在乎真正值得在乎的事物:我们的土地、我们的认同与文化。"

美国最高法院曾下令联邦政府支付苏族数千万美元,赔偿它在19世纪从苏族那里非法夺取的土地(因为当时联邦政府相信苏族的土地蕴藏了大量金矿),但苏族人拒绝收这笔钱,他们要收回称为黑山(Black Hills)——苏族语叫Paha Sapa,"万物之心"——的那块土地。那块地对他们而言是神圣的,那是他们部族的创生之处,也是他们一切创世神话故事的发源地。

一段漫长的沉默——长到让我认为与谈者已经说尽了要说的话,并且准备好结束这场对话——之后,一位纳瓦霍老太太说:"对,我赞成'敢于去做'这个观念,因为勇敢一定要借着行动来表现。比如说,要离开保留区、离开你的巢到外面的世界,但还是保持着原来的你,这就需要勇气。"

然后她说:"我想到所有那些为国效命的美国原住民。不论他们多么英勇,因为他们是原住民,仍然免不了其他美国军人的骚扰。尽管他们被嘲弄羞辱、尽管他们远离家乡到了世界的另一端,许多原住民美国军人还是唱他们的灵歌、跳他们的舞。"

在她的视线之外——她说话时直视着我——几位较老的退伍军人默默地点头表示同意。她继续说道:"不只如此,在场就有几位

[1] 在此作"去(做某某事)"解。——译者注

自愿为了美国上战场打仗的退伍老兵，在他们自己的保留区里被一些人嘲骂。那些人认为应该让白人自己去打他们的仗，我们根本不应该和那些人有任何瓜葛。但我们的老兵为美国打仗的时候丝毫没有出卖自己，他们视自己为美国原住民部落的一分子，同时也是美国公民。”

又是一段沉寂，直到名叫法拉妮的纳瓦霍老太太说：“我认为在离开你的安全屏障之时，是显现你的勇气的最佳时机。我鼓励我的孙女去上一所在纳瓦霍保留区之外的学院，让她能多知道其他的民族和其他的地方，并且在更广大的世界里交朋友，让他们能了解她和她的族人。刚开始我的孙女很害怕，而且想家想得厉害，后来她虽然还是想家，但已经克服了害怕。

“最后，她爱上了到加州上学的经验。在学院念书时，每年她都会在哥伦布节(Columbus Day)假期组织一场示威抗议，让人们知道：对美国原住民来说，我们不认为那天是个适合庆祝的日子。

“许多人羞辱她，但她也赢得了一些支持。她有那个勇气去面对他们，并且敢于为自己的出身自豪。当她到了外面的世界，并为了她的身份认同挺身而出后，变得比以前更像一位真正的迪涅。”

日本武士式的勇

我现在身在一所小学，与看似温顺的19位日本五年级生及他们严格的老师在一起。我几乎已经黔驴技穷，还是没法把这场聚会搞成一场有意义的对话。

就在之前没多久，日本才把每周上学日数从六天改成五天，这位老师一点也不喜欢这项改变。“孩子们跟父母抱怨他们没有足够的自由时间。”我们一起朝她的教室走去时她这么告诉我，而且说得那么斩钉截铁，仿佛在告诉我她的话是不容置疑的。“所以后来他

们的父母就跟政府抱怨,政府让步了,给了那些父母他们的孩子要的东西。父母们不再有那个勇气和孩子们作对,去作出对孩子们、对社会最好的决定,反而是把他们宠坏。”

或许就是她的这句话让我灵机一动,去追问她的责难——“勇是什么?”。

学生们似乎被这位老师的威严震慑得服服帖帖,只敢拿他们认为她想听的答案来作答。直到此时,他们的说法不脱这一套:“勇敢——日文是‘勇’(yuuki)——就是尽管你的朋友想押着你出外玩耍,你还是做自己的功课。”

而我会问道:“谁赞成这个说法?”所有人马上举手,一致同意,老师看着他们,笑容满面。学生们不会误入歧途,闯进任何一个他们认为会让她生气的领域。

就在我准备彻底认输草草收场时,剧情竟急转直下,那位老师被叫到校长室,只留下我、那群学生与我们的翻译。

当他们确定老师已经看不到、也听不见他们时,学生们一下子活了起来。这时,其中一个叫浩的孩子对我说:“勇敢就是杰克武士(Samurai Jack)!”

就像之前听过的那些话一样,这句话得到了几乎全体一致的同意,但却是因为他们的狂热,而不是某种莫名其妙的义务感。

受欢迎的美国卡通系列《杰克武士》在美国大卖,但我不知道它在这里竟也这么红。这部卡通片的主角——一个日本武士——来自把武士当成最高贵公民的日本古代。杰克的敌人阿蛊(Aku)拥有移形换位与跨时空旅行的法力,他将杰克放逐到近乎世界末日的遥远未来,于是在每一集里,杰克都尽力设法回到自己的时代。这部卡通在屏幕上至少已经播出了两年,杰克武士还没能找到回归自己的时空的办法,但他仍继续努力地寻找回家的路。在每一集里,他都冒着生命危险,挑战他被放逐到的那个未来时空里的坏蛋。

浩接着说:"好比说,有一集里,大家努力建造一艘宇宙飞船好驾着它逃出暴君阿蛊的统治,可是阿蛊用一个好大、好大的路障把整个星球封死了。杰克自己一个人把整个路障打垮,让大家逃出去自由自在地生活。"

坐在他前面的惠美说:"杰克是一位真正的武士,他总是愿意为了帮助其他有困难的人,冒着生命危险对抗几乎不可能打败的对手。他就是勇敢。"

"杰克是彻底独自一个人待在一个陌生的世界里,"她接着解说给我听,"但他仍是一位武士,还是奉行武士道(Bushido)的规范。武士道的意思是'武士的道',而武士(samurai)的意思就是'服侍者'。12世纪时的日本,只有少数人能被精挑细选出来当武士,他们的法则——武士の一言(bushi no ichi gon,武士的语言)——要求他们绝对效忠于大名(daimyo;领主)及同侪武士们——甚至高于他们的家人。所有武士都相信应当为他们的王国而牺牲自己,没有绝大的勇气,不可能变成像杰克武士那样的武士。"

所有的孩子们似乎全部衷心地赞同,但后来青莲害羞地举起了手,"我不敢肯定杰克武士真的那么勇敢。"她轻轻地说。竟然有人不和他们一样毫无保留地敬爱他们的卡通英雄!其他学生大感惊异。

"为什么?"我问。

"嗯,"她说着,一边尽力盯着我看,以避开四面八方射来的愤怒目光,"以杰克武士帮助那些人驾宇宙飞船逃出暴君控制那一集来说,他之所以这么做,是因为那些人保证说要帮他找出一条能让他回到自己的时代的路作为报答。一个真正勇敢的人应该是不要任何回报,就会去帮助落难者的人。"

这时浩再也忍不住了,跳出来为杰克武士辩护:"我认为他确实有很大的勇气。他胆敢一个人对抗那个星球上所有的坏蛋。"

我问:"假如他没有期待任何一种回报的话,那他是不是更加勇敢?"

浩心不甘情不愿地抢着说:"对,我想是吧。"但接着他又说:"期望回报有什么不对呢? 人为什么不应该因为勇敢而得到奖赏?"

"我不是说你不应该被奖赏。"杰克武士的批评者青莲轻柔但坚定地答道。我真佩服她能在同学们几乎全体一致的辱骂前面坚守立场的勇气。"我只是说你不能去期望人家报答你的勇气,或者要求人家报答你的勇气,尤其一个武士更不应该有这种期望。他的勇敢只为道义责任而发,不为任何其他的理由。"

在《外层空间来的武士》(*Samurai from Outer Space*)一书中,日本文化学者安东妮雅·里维(Antonia Levy)讨论了日本动画(anime)悠久而普及的传统,以及动画主角典型的英雄倾向。她认为日本动画以武士道为根基的忠诚及自我牺牲的行为法则,至今仍对年轻观众拥有莫大的号召力。她写道:"失败并因而一无所获,成就了英雄的利他主义,也就使他或她的牺牲更具悲剧性。"

"就算他们帮不了他,我赌杰克武士还是会帮他们。"秀树带着一点怒气说,"因为在几乎其他每一集里,他都帮助别人而没要求过任何回报。比方说,杰克武士帮助一个苏格兰人解救他那被恶霸绑架的太太那一集,你怎么说? 他马上就答应帮忙。他救了苏格兰人的太太,但没有拿回任何好处。"

接着,秀树对胆敢诽谤杰克武士形象的青莲说:"不只是这样,在你说的那一集里,杰克武士也没有成功地回到家呀。虽然他后来知道了他们没办法帮他,他也并没有后悔帮助他们。"

"所以说,想被认为是勇敢,是不是只要冒生命危险就够了,还是说必须是为了善的目标而冒生命危险才算勇敢?"

"我不知道。"Yukiku 说,"很多人为了其他人冒生命危险,例如yakuza(流氓、无赖,日本的黑道帮派),但他们绝对不是好人。"

yakuza,或叫黑道帮派,尽管已日渐式微,但仍然在日本存在着。他们出自浪人武士与忍者的传统,直到17世纪武士与忍者逐渐消失后(此后他们仅存在于电影和文学中),才正式浮上台面。

“没有其他人能像yakuza那样讲义气。”叶月说,“你看过《黑雨》(*Black Rain*)那部电影吗?就是迈克尔·道格拉斯(Michael Douglas)演一个好警察那部,里面那个yakuza分子,就是迈克尔·道格拉斯想抓的那个人,砍断自己的手指以表现他对yakuza同伴们的义气。”

“这就是勇敢吗?”我问他。

他想了好一会儿说:“嗯,我想大多数人没有胆量去做这样的事。”

“还是没那么蠢?”青莲用几乎听不见的声音插嘴道。

“假如他们救的是一个与他们同伙的恶棍呢,”我问,“那算不算是勇?”

“嗯,他们是坏人,”青莲说,“所以如果他们冒着生命危险去救同伙的恶棍,那不能算勇,只有为了善的目的才能算勇。”

“我认为那是勇,”叶月说,“只不过是为了恶的目的。所以那不是勇的最佳形式,因为这种形式的勇不像杰克武士所体现的那种,它不能让世界变得更好。”

这时另一个学生熏说:“武士比yakuza更酷,但武士一点也比不上忍者,忍者真的很勇敢。”

“放学以后,我都和朋友玩忍者电视游戏好几个小时。”他接着说,“有一个超酷的游戏叫作‘忍者龙剑传’(Ninja Ryukenden),或者叫‘影子战士’(Shadow Warriors)的,里面有一个忍者,他的任务是打垮所有大都市里的刺客和恐怖分子集团,像什么空中夹颈摔、飞踢、凤凰式后空翻这些超酷的动作他都会做。真的,在这个电视游戏里,你会觉得真的好像是自己在扮那个忍者、做那些超炫的动作。等

你打垮了一路上所有的打手集团,最后打倒那个大头目,这个游戏就结束了,然后那个忍者回到日本老家。没有人能像那个忍者那样奋不顾身、天不怕地不怕。"

和武士一样,忍者也起源于12世纪;他们被封建领主雇用来针对其敌对武力从事机密的谍报工作。

"我不怎么喜欢忍者,"另一个孩子说,"因为他们做任何事都鬼鬼祟祟的。他们隐藏真正的身份,说谎话去掩盖自己到底是什么人、想干什么事。如果真的勇敢,就应该行不改名坐不改姓。所以,武士比忍者酷得多。"

"这些人我统统不喜欢,"青莲说,"他们没有一个是勇敢的。如果你没有恐惧,不可能是勇敢的,而这些人就是被训练到变成没有恐惧的人,所以他们没有恐惧要克服。假如你没有恐惧,怎么会勇敢呢?"

这时,至此一直扮演青莲在这场对话中的坚定论敌的浩说:"就算你有恐惧,单只是去克服恐惧,那是不够的。在干一件武装汽车抢劫案时,坏人也能克服恐惧,但那是一种坏的勇气。当你克服恐惧,让自己敢去做好事情的时候,那才是好的勇气。"

然后他耸耸肩说:"我想我不得不同意你所说的。"当浩觉得他的论敌才是对的时,他敢于马上推翻自己与她站在一起的这种勇气,让其他学生睁大眼睛惊讶地看着他。"现实世界里的武士、yakuza和忍者都没有那种勇气,"他说,"因为他们根本没有恐惧可言。"

佛森义在《苏格拉底的人道主义》中提到:在苏格拉底看来,"勇气并非来自无惧,而是来自有智慧的畏惧……畏惧失去一种更伟大的善。一个将自己暴露在毫无理由的危险面前的人"——或者就像古代的武士一样,只因为他的主人命令他去涉险——"是莽撞而非勇敢,是愚昧、不可信赖而非智与善。"在苏格拉底看来,"怯懦不是缺乏胆量,而是缺乏智慧。"

在柏拉图的对话录《拉赫斯》(*Laches*)中,苏格拉底对尼西亚斯(Nicias)说:"勇气是对未来的善与恶的知识。"既然人类无法彻底勘透一切,在一个人真正采取行动以前,他永远无法确知自己的行动会不会达到预期的后果。苏格拉底的这个论点,曾被广泛地错误诠释为"因为我们无法准确预测到我们行为的结果是好是坏,勇气这种东西根本不可能存在",但苏格拉底说的其实是:尽管我们未被天赋以完美的鉴知未来的能力,还是能够基于过往的经验,借着认清楚现在的动向而多少预见到结果可能是善或恶。

这时,因为浩多少可算是她的盟友而受到鼓舞的青莲说:"这几种人——武士、忍者、yakuza——都相信义务与忠诚高于一切,但这种信念是坏的,因为他们没把国或家放在第一位。他们没有一个人质疑自己在干什么。当然,他们信奉荣誉、责任和忠贞,然而是对谁呢?假如你从来没问过你是如何的忠贞,或者你应该服从谁、对谁尽义务,那怎么能算是勇敢?好比说我们在二次世界大战期间的神风特攻队飞行员,就甘冒生命危险这一点来说,我想他们的确很勇敢,但却是为了一个他们没有去质疑的坏的目标。"

在《天雷:神风特攻队的生与死》(*Divine Thunder: The Life and Death of the Kamikazes*)中,伯纳德·米洛特(Bernard Millot)写道:第二次世界大战的神风特攻队飞行员秉承的是与古代武士相同的一种"刻意牺牲自我的原则",神风特攻队飞行员模仿武士们的武士道法则,强调荣誉、勇气、忠诚、默默承受痛苦的能力、牺牲自我、尊崇天皇及轻视死亡——以及绝不质疑上级的命令,或质疑他们对"八纮一宇"(hakko ichiu)——"即日本人是上天预定要来统治世界的民族"——的信仰。

然后青莲说:"我崇敬的武士只有一位。我崇拜佐野(Sano)——劳拉·琼·罗兰(Laura Joh Rowland)的书里写的那位武士。"

所有学生们似乎熟知青莲指的是谁,一时之间,他们都点头表

示同意她的话。罗兰所写的几本以古代日本为背景、在历史考据上相当精确的小说,都在刻画武士佐野。

"因为愚忠而追随某个人,有没有可能是勇敢的?"我问。

"我认为不可能,"她说,"佐野和所有武士一样信奉荣誉、忠诚与牺牲,但他并不是盲目地信奉,这使他不同于其他所有的人。"

罗兰在她的一本书中写道:传统上,"武士的惟一宗旨"就是"舍身奉公,义务、忠贞与勇气是它的最高德性,三者一同构成武士的荣誉的基础"。但她的小说中的主角武士——武士佐野——并未毫无异议地遵循这种传统,而是孕育出一种"个人独特的武士道概念",它"包含了与他的荣誉等同样重要的第四根柱石:对真理和正义的追求",这便把他推向了一种"兴致高昂的知识追求"。

"佐野那种勇气让他经常惹上麻烦,"青莲接着说,"其实,在每一篇故事里,他都险些因为拒绝放弃原则而丧命。佐野从不接受腐败、诈伪或邪恶,就算是发自他主公的也一样,他怀抱着一种更高的法则。我认为,想要有勇气,你必须先怀有这种更高的法则。"

这时已经完全习惯了公开演说的青莲,似乎就要开始说些什么其他的话,但就在这当儿,他们的老师走回了教室。一刹那间,她与班上的同学们全闭上了嘴,他们新发现的那种说出自己心声的勇气,打上了个暂时的休止符。

武士之道

国际知名的日本大导演黑泽明执导的《七武士》一片,将背景设在16世纪日本内战期间,讲述军人、武士和农民形成了一个罕见的联盟,以击退一群想劫掠稻田的盗匪。史蒂芬·普林斯(Stephen Prince)在《武士的摄影机》(*The Warrior's Camera*)一书中说:他们冒了生命危险"保卫农村"的行动,反映了黑泽明自己"对于'人类的行

动必须怀着一种有益于社会的目标'的坚持",以及真正的勇和英雄主义是"以'对社会压迫的矫正来衡量的'"这样的理念。

基于这种观念,一个勇敢的行动绝对不可能单由一个人从事,而且绝不能只为个人的目标服务。它必须有益于"整个社群",并且能激发后者"在道德上的转化"。对于勇敢的行动及英雄主义——或英雄式的勇——这种社会性的理念,将一切个人出风头的行径认为是可鄙的,所以它似乎否定了一个英雄必须是超凡绝伦之辈、必须鹤立鸡群的观念。它为英雄主义提供了一种不同的理解方式,这种理解方式的基础,在于只能在一个社群或社会的层次上发生、所有人一起出头露脸且必须有一个"有益于社会的目标"的那种勇敢的行动。

普林斯提到有些人认为黑泽明有"武士的余风",而且他的电影中的英雄行动"源出于并充斥着"砥砺了黑泽明自身行止的"武士理念"。这些形诸武士道规范的理念强调"勇气、节操、坚毅和忠贞"。在黑泽明看来,这些特质是交融一体的,如果不是本着节操、坚毅和忠贞而行,不可能有勇敢的行为。不过,勇气本身有很多面向,而所有的面向必然是交织在一起的,例如不可能仅有道德勇气而无肉体和精神上的勇气。在黑泽明的电影里,"英雄总是像理想中的武士那样强壮,这种强壮可能是肉体上的,就像《七武士》中的那两位主角用心棒(Yojimbo)和椿十三郎(Sanjuro)。"但它也必须是道德上和精神上的,而且必须在心中怀有特定的目的,也就是一种"为确保其他人类的基本需求而献身的信念"。于是乎,黑泽明将武士的传统义务,尤其是"为主公服务"的义务,转变、升华为一种"为人道服务的义务",将武士们的目标改变成"把腐败的世界变得更人道"。

生于1910年的黑泽明曾经历武士传统日趋陵夷的明治时代末期。普林斯提到黑泽明在"两次大战之间的社会抗议时代、民族主义及反西方主义高涨的战争年代,以及日本战后经济飞速成长的年

代”期间,目睹曾经深刻地界定了日本社会的勇气、节操、坚毅和忠贞等武士特质日渐凋零。在黑泽明的电影作品——其中经常对他看见的日本社会实行的那种毁灭性的趋向提出质疑,因而屡屡使他与当道权威对立——中所描绘的英雄,似乎反映着他自己的德性,他的银幕英雄的所作所为朝向的目标就是他自己的目标,亦即“把腐败的世界变得更人道”。

在《武士道:影响日本最深的力量》(*Bushido: The Soul of Japan*)一书中,与黑泽明一样经历过武士时代尾声的作者新渡户稻造(Inazo Nitobe)说:对一名武士来说,“勇气很少被认为是一种德性,除非它被运用于正确的目标”、“做正确的事”上面。这段话如实地反映了黑泽明的勇敢哲学。

所以,如果草率行事,没有考虑过你的行动是否“正确”——就算你面临许多风险,甚至危及自己的生命——你的行动称不上勇敢;说得准确点,它是莎士比亚所说的“勇的私生子”(valor misbegot),因此说它是勇,将是——用新渡户稻造的话来说——“谬赞”。如他所说的,“死而没有一个值得为之而死的理由”不是勇敢的死,而是鲁莽的死、“像只狗的死”。新渡户稻造援引水户(Mito)一位领主的话说:“当生时生、当死时死,是为真勇。”

新渡户稻造认为:放长远来看,苏格拉底之愿意赴死可谓一种至高无上的勇,因为苏格拉底的行动系出自他对天下苍生的“爱、宽容、对他人的情感、同情心与慈悲”;他的举动是为了“把腐败的世界变得更人道”。新渡户稻造说:“他所遵奉的良知,长存;他所事奉的国家,灭亡。”

武士哲学家山本常朝(Yamamoto Tsunetomo , 1659—1721)写道:“在死时仍能镇静自若的人是有真勇的人,”而“在死时焦躁不安的人没有真正的勇气”。假如此说为真,那么苏格拉底便有真正的勇。

你如何知道自己的行为“对”或不对?既然人们对于孰是孰非

有着如此分歧的看法,一个人的勇敢行为可不可能是另一个人的愚蠢行径?举例来说,一个自杀性袭击者可能相信他的行为是勇敢的,因为他认定自己的目标绝对正确。新渡户稻造断言:一个行为要能称得上正确——先不说勇敢——这个行动者先必须怀有对天下苍生的“爱、宽容、对他人的情感、同情心与慈悲”等等“至高无上的德性”。一个坚信他必须消灭一个种族、一个族群团体或一个社会,才能达成他的目的的自杀性袭击者没有这样一套德性,他不是为了把腐败的世界变得更人道而行动,而是在实践一种腐坏的“正确”观点。

一种不同的勇气

“勇敢就是每天起床面对那一天。”

我刚刚对一群住在一间精神病院的十位与谈者提出了“勇是什么?”这个问题。院方给了我半个小时的时间在这里办这场苏格拉底咖啡馆,同时他们也预先警告我:那些和我一起围坐在一张桦木桌旁、一边喝着药草茶一边讨论的人,除非被放在高度指令性的、控制性的情境下,一般来说相当难沟通。不过,我与精神病患相处的经验一向是:处于一种每个人的立足点都平等的情境中去进行哲学思辨时,他们会表现出显著的心胸开放度、注意力集中度和思路的清晰度。

我凝视着说出展开这场讨论的第一句话的与会者派特里西亚。“此话怎讲?”我问她,同时看见其他人点头表示同意她的洞见。

“我妈曾经说过,每次只要你走出家里大门就可能出点什么事,不管是好事坏事。假如你明明知道这一点,但还是走出了大门,那就是勇敢的,因为你面对了未知。但我认为勇气不是等到你走出大门才撞进来的,我觉得是在你醒来、爬起床的时候就开始了。有时候我希望我能赖在床上、永远不用去应付内心的痛苦,但那等于是彻底弃

械投降了。直到今天为止,我还能办到每天乖乖起床来面对那一天、面对自己,这就是勇气。"

"你会说自己勇敢吗?"我问。

她谨慎地想了想,答道:"我不晓得我能不能这么斗胆地说。我认为我每天都起床这件事是件勇敢的作为,但我不认为单单一个行为就足以让一个人被称为勇敢的人。我想,应该要由其他认识我的人来判定我是否勇敢。"

"我认为每一个有问题但仍天天起床去面对问题的人都是勇敢的人,"坐在她旁边的劳拉说,"而且我认识的每一个人都有问题,所以我认为每一个去面对问题或者尽量面对问题的人,个个都很勇敢。我会称之为'日常的勇气',这种勇气并不逊于从一栋着火的屋里救出婴儿或者拯救溺水的人。"

"我来到这个地方,把我从自己的里面拯救出来。"阿瑟说,"我从来没想过那是勇敢的举动。"

"先救自己,"卡洛斯说,"因为当你救了自己以后,就会对这类问题拥有更大的智慧,而这也就让你更能体会他人的问题,于是你更能帮助别人。勇气必须先从解救自己开始,好让你能对其他渴求帮助的人伸出援手。"

"这里的人告诉我说,我自己是惟一真正能帮我的人,而他们所能做的,就是帮助我去帮自己。"布朗森说,"我想,他们所做的事就是帮助我找到自己潜藏的勇气。"

"最好的治疗师和协助者让你觉得好像他们就跟你一样。"坐得离桌子稍嫌远了点,看上去似乎并不怎么想参与讨论的凯芮说。

"你的意思是?"我问。

"他们有那个勇气让你知道他们并非在你之上,就和你一样,他们也有高潮和低潮。惟一的差别在于:他们已经获得了学着应付这些问题的那种智慧——而现在,他们希望我们获得属于我们自己的

智慧。他们的勇气有一种由爱与同情构成的基础。”

这时贾思琳说:“我一直想着梭罗所说的,‘大多数人默默过着自暴自弃的生活,含着至死仍未唱出的歌走进坟墓。’”

她沉默了一会儿,低下了头,然后回过头来望着我们说:“那些爱我的人想尽办法帮忙把我内在的那首歌引出来。我们每一个人都有一首独一无二的、只属于自己的歌,但是有时候,把它引出来比让它继续埋在里面痛苦得多。大部分的人从来没发现过他们的歌,由于那些曾经帮助我的人们的爱与同情,让我发现了面对、克服我心里那些比较晦暗的倾向的勇气,于是我终于发现属于我的几个音符。如今,我希望去发现整首交响曲!”

存在(to be)或不存在(not to be)的勇气

因为反对纳粹主义而于1933年被免除在德国学术界的职务,此后便一直在哈佛大学执教的著名哲学家兼神学家保罗·蒂利希(Paul Tillich,1886—1965)说:“存在的勇气是一种伦理的行为,人借由这种行为来排除他的现存在(existence)当中与他本质性的自我肯定(essential sel-affirmation)相冲突的诸般因素,肯定他自己的存在(being)。”依照蒂利希的说法,面对着我们的天性中引诱我们去认为结束我们称之为生命的这种东西,可能会比较容易或者比较好的那些成分,继续活下去的勇气,是我们伦理价值观的一种反映。

然而,和这类老生常谈一样,它并不总是真确的。自古以来,许许多多人活在无法控制他们自己的存在的环境之下,他们根本从来没有评价自己的生命或者在生命中找出价值的机会。在今日这个地球上的许多地区,这种环境的普遍程度似乎和千万年来一样。它不单只是个人内在的因素可能会促使人们去怀疑自己应不应该继续活下去的问题,而是有诸般不可解的因素日复一日地对他们揭示:

除了告诉他们能够如何去伺候那些压迫他们的人之外,他们的生命是没有价值的。

在今日世界,为数相当庞大的一部分人有能力且确实把其他人类当作没有根本的、天赋的存在价值的东西对待。直到(而且除非)这些人透过某种神奇的"大彻大悟"而被启发去了解到"每一个人都应该有权利过有尊严的生活,并对他自己的现存在拥有相当大程度的控制权"以前,蒂利希有限的见解似乎并无多大的用武之地。

在《存在的勇气》(*The Courage to Be*)中,蒂利希称呼勇为"个我透过肯定自身为'一个广涵的整体之一部分'或者'内在于个体的自我身份(selfhood)',主动化解存在消亡的焦虑之行为"。借着认识到"不存在"是一个选项,并且不接受这个选项,你就肯定了你是如何活生生的,以及你是经过了选择而活着的。

但自杀有没有可能是勇敢的行为呢?

2000年7月,《华盛顿邮报》报道瑞尼·法瓦罗洛(René Favaloro)博士"走进他在布宜诺斯艾利斯家中的浴室,对自己的心脏开枪"。法瓦罗洛是闻名国际、具有先驱地位的外科医师,曾发明一种"挽救了无数生命"的治疗程序。似乎找不到任何让他自杀的理由。

但他也是建立一套涵盖所有阿根廷人民的普及保健网的倡议者。虽然他大可以在世界上最有名的医院行医,但仍回到阿根廷鼓吹这项理想。依照那篇报道所说,笃信"不论有没有能力付钱……一切病人皆平等"这一格言的法瓦罗洛因为普及保健网将永远无法通过立法而"忧烦日增","只有富人能够享受……'生存的权利'"更让他忧郁倍增。最后,在"医学界最伟大的心灵所发起的一场为挽救心脏基金会——他在此地创建的一个发展中世界非营利性保健照顾的象征——的失败奋斗"之后,他自尽了。

依这篇报道所说,法瓦罗洛的自杀"深深震撼了阿根廷,导致关于贫民暴动和社会服务体系瓦解的心灵追寻……他的死也在国际

上造成了余波回荡,凸显出对全球化最大的挑战之一:在发展中国家提供高质量的保健照顾"。正如法瓦罗洛的心脏基金会里的一位外科医生同僚所言:"因为他是这样一个人、他所成就的一切,他觉得他的死能比他的生带来更大的贡献。"

或许选择活着,并不一定是我们能走的最勇敢的路。法瓦罗洛结束他的生命——怀抱着建立一个更平等、更富同情心的社会这个长远目标,提振大众对于那些被边际化的人们之苦难的意识——就像他还在世时所追求的那些目标完全一样的崇高、卓越。

虔心是什么?[1]

贻先人羞

“虔心是一种尊敬、服从、忠诚与义务的融合。”[2]——在我提出了“虔心是什么?”这个问题之后,退休的会计事务所主管郑先生马上这么告诉我。

他是我们今天的18位与谈者之一,此刻我与这群从青少年到长者都有的与会者,齐聚在一间坐落于韩国首尔一个极富历史传统的地区中的茶馆。茶馆是一间木材与黏土建筑的低矮平房,只有寥寥几扇椭圆形窗户和一个入口,屋内无甚长物,我们全体就坐在铺着厚草席的传统瓮榻(ondal,意为“暖石”)地板上——即花岗石块做成的地板,底下借连通到灶火的暖气管取暖。

“但我们通常不讨论虔心本身,”郑先生接着说,“在韩国人看来,一切的虔心都以孝为中心。我们还是一个坚守儒家思想的社会,

[1] 英文的piety一词可作“宗教上的虔诚”、“对父母的孝心”、“对国家的赤忱”三种意义解,本章的讨论涵盖了这三种意义,所以本人只得用“虔心”这样一个最模糊的词汇来翻译本章的标题;而在以下的讨论中,视行文脉络弹性运用“虔敬”、“虔孝”、“孝”、“虔心”等词汇来翻译piety或pious这个词,请读者自行注意。——译者注

[2] 本人认为那位郑先生所说的原文很可能是“虔心就是孝、弟、忠、信的一种混合”,但作者的原文为“Piety is a blend of reverence, obedience, loyalty, and duty”,与“孝、弟、忠、信”有些距离,为尊重作者,仍依原文说法译之如上。——译者注

而儒家伦理的核心就是孝。"

就像学童们照着课本念课文一样，与会者中几位较年长的先生开始兴致高昂地竞相对我讲述：对于那些还信奉儒家价值观的人而言，几乎所有社会关系都环绕着孝(hyo)展开。

有一个人说："在记载孔夫子所说的话的《论语》第一章里，孔子说孝居于一切善行的'根本'[1]；在第六章里，他又说当'年轻人'还在家时首先要学'孝'。这段话的意思是说，父母要教他们去身体力行郑先生所列举出的那些虔敬的特质。当他们长大了，孔子说年轻人将会自然而然地将这种行为法则推广为'离家出外时尊敬长者'，然后学到'广博地爱一切的人，并与所有人类亲近'[2]。所以，'爱'与'亲近'和尊敬、服从、忠诚与义务一样，也是虔心的性质。"

"在孔夫子看来，"另一个人告诉我，"孝立基于五种根本的人际关系——君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友。除了朋友之外，这一切都是位阶关系。"

又有一位说了："君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲，而兄长又在诸弟之上。然而，这些位阶关系是通过劝勉人们在它们的框架之中生活而确立的。比如说，以他的智慧、仁慈和自己正直的行为，一个父亲能够自然而然地激发起他的长子、妻子和其他孩子们的孝心——就像一位君王对他们的臣民那样。"

这时郑先生对我说："这些角色当中没有一个比父子关系更重要。父亲最大的义务就是对儿子的义务，反之亦然。不过，他们的义务是不对等的，父亲是权威，而儿子对他的敬爱必须是彻底无瑕的。假如儿子对他的父亲表现出尊敬、服从、忠诚与义务，那么当他成人后，就会对社会上的权威人物表现出同样的虔敬，这样，他便会对社

---

[1] 原文为"孔子说"，实应为孔子学生有子的言论，即"有子曰：'……孝悌也者，其为仁之本与！'"，见《论语·学而》。——译者注

[2] 即"弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁"，见《论语·学而》。——译者注

会整体的和谐作出贡献。”

“就算在现代社会，孝在韩国社会仍被广泛地应用着。没有一个人比长子更忠于父亲，连妻子也比不上。”

这段话让一位韩小姐叹了口气说：“他说得没错。我就是因为这样拒绝嫁给一个身为长子的男人，因为他不肯抛开这种早已过时的尽孝方式。”这位相当姣好端庄的女子的评论似乎吓到了其他许多在场的人——从刚才至今，他们一直为对孝的连篇颂扬点头表示同意。

“为什么？”我问。这当儿，每个人都这么瞪大眼睛盯着，让我觉得他们既忧虑又害怕，不知她会说出什么话来。

“因为，”韩小姐说，“此地既有的那种孝的形式是家父长制的、男性沙文主义的兼性别决定论的。对女人来说，它就是你会称为‘第二十二条军规’的东西。信奉传统价值的男人是最好的猎物，因为他们工作最勤奋、最有事业心、有最好的关系背景，而且有最好的节操，但是没有任何东西能够打破他们与父亲之间的那种纽带，其他一切与他们有关系的人，特别是他们的妻子，都是二等公民。”

韩小姐接着说道：“我已经请婚姻介绍所帮我找个丈夫。我希望嫁给一个能够实行一种现代式的孝、把妻子和小孩摆在第一位的人。不过，看来在这个国家，你能找到的要么是完全丢弃了老一套、不管孝顺之类固有德性的男人，要么是以一种正统方式死抱住那些老套、不让它们吸点新鲜空气且不肯与时俱进的男人。”

这时坐在她旁边的一位女士说了：“我也相信孝的精神，但和她一样，我相信最强的纽带应该是在夫妻之间。”她叹了口气。“我只想和丈夫一起住在市区一栋宜人的小公寓。当我们有了孩子，我想住在偏远一点的舒适独栋房屋里。我希望只有我们一家人住在一起。但如果我嫁给一个长子，他一定会坚持要照顾老年的父母。为什么呢？因为自古就是这样，而且在他们来看，不继续守着这个传统

便是不孝。”

然后她说:“为什么一定非得这样不可呢?孝顺为什么不能像她所说的一样,首先应用在夫妻关系上?因为夫妻是自己选择去结合组成一个家庭的,长子们又没有选择过自己是不是要被生为长子,为什么被硬套上所有责任呢?”

这时,之前谈话挑起了她这番心得的那位先生说:“我坚决反对你讲的话。”尽管他涨红的脸看起来极为恼怒,声音却很低沉:“为了照顾我的父亲,我宁愿放弃一切。我们孝顺他,是因为他有这个资格让我们孝顺。我的九个兄弟姐妹从来没有缺衣少食,他为我们、我们的母亲和我们的国家作了不知多少牺牲。他真的衷心奉行孔夫子的弟子子张在《论语》中说的:面临危险时,一个公仆应当‘随时准备好献出自己的生命’[1]。”

接着他又说:“我的父亲在战争中阵亡了,就在如今变成非武装区的那块地方。他不惜为国为家把自己的生命丢在前线。”

他的声音哽咽了,但仍接着说下去:“我对父亲的长相只有一点模糊的记忆。当时我还很小,但我尊敬他。”

“所以说,牺牲是虔心的一项重要性质啰?”我问。

“是的。”他说。末了,他又补上这几句话:“我刚回到首尔不久,之前我到晋州为父亲上坟,向他的英勇牺牲致敬。”我这才注意到他的手一直拨弄着一块麻布——借以表达对父亲的哀悼与崇敬之物。

他父亲儿时的故乡晋州,是被韩国人尊为表现对国族大孝的一件至高烈行的发生地。1952年,晋州要塞被日军攻陷后,双十年华、夫婿在对抗日军的战斗中阵亡的知名伎生(giseng,即优伶)Non - gae,把一位日本将军勾引到名为Uiam Rock的岩石上,这块岩石矗立在一座险峻的悬崖边,俯瞰着一条湍急的河流;Non - gae抓着那名将

[1] 即“子张曰:‘士见危致命……’”,见《论语·子张》。——译者注

军跳进了河里,两人同归于尽。这项壮烈的行动击垮了日军的士气,被认为是扭转整个战局的枢纽。如今,在她纵身下跃的那块岩石上建了一座访客不绝的祠堂,以旌扬她为国族长远之善而牺牲生命的大孝之举。

这时,之前未发言的一位先生看着韩小姐,对她说道:“我想,你不必过分担心今天的年轻人会对他们的父母太孝顺。我的大儿子和女儿两人为了我而吵闹不休,两人争的是在我和我太太老到没法照顾自己的时候,谁不用去照顾我们二老,没有一个人想担这个包袱。”

他对坐在身边那位神情严肃、穿着三件式标准西装的年轻人点点头说:“今天只有最小的儿子跟我来这里。”对于成为众人目光的焦点,他的儿子显得很不自在。“他是我的孩子当中惟一还相信老一套东西的。他喜欢吃我所吃的东西、读我所读的东西、学我所学过的东西。虽然他是很忙碌的管理人员,但不管有多少任务在身,仍会在每年的儿童节陪我到水原。在那里,我们和从全国各地来的千万个家庭,一起爬到位于水原郊外的 Paldalsan 山山顶撞孝钟(Bell of Filial Piety)。”

距离首尔 46 公里的水原市,是韩国第一座计划兴建的都市。水原市由 18 世纪德藏王朝(Joseon Dynasty)的 Jeongjo 王手下臣民所建,缘起于 Jeongjo 王想从首尔迁都水原,以便在较接近父亲的陵墓之处居住。这位国王和同时代的大多数韩国人一样(今日仍有许多韩国人如此),觉得自己对父母的亏欠不但不是到他们死后就结束,反而与时俱增,所以祭祖的礼仪在此地仍有强大的支持力量。

这时他说:“我必须承认我同意这位女士所说的话,我们必须对孝顺作些调整,使它适应今天的时代。对我尽孝的是我最小的儿子而不是大儿子,所以我的小儿子才配得到我的慈。”

这时一个老人摇着头坚定地说:“但人不应当为了预期或希望

得到任何的回报而去尽孝。尽孝不应该带有任何附加条件，假如你期待报答，那就不是孝。你敬爱、顺从父母是因为你想孝顺他们，就是这样，没有别的，不是因为你必须去做或者因为你盼望马上得个回报。”

我问他，他自己的小孩是不是就是这样对他尽孝的。他沉默了好一会儿，最后终于说：“我已经好几个月没看见我的小孩了，他们说他们太忙，没空来看我。现在的孩子都是以自我为中心的。我自己一个人住在养老院里。”他看着坐在旁边的老人。“只有我的朋友，和我年纪差不多的人，才会来看看我，确定我能偶尔出来散散心。”他脸上挂着一种混合着茫然和忧伤的表情。“在上一代，根本很难得找到给退休老人住的养老院这种地方，但现在一切都变了样子。现在的孩子根本不想看见或听他们的父母说话。”

首尔的主要日报《韩国时报》（*Korean Times*）一篇社论提到，长久以来孝一向被韩国人认为是“诸德之源”，但如今情况已迥异于往昔，这篇社论如此悲叹道：“孝心正日趋浇薄。”这篇文章还说，正当许多儿女“尽管处于相当困难的环境下，仍对他们年迈的双亲和其他长辈尽心”之时，“在这个社会的年轻人当中快速蔓延的只求独善其身的趋势，削弱了孝的伦理，导致与日俱增的老年人口遭到恶劣的对待。”根据这篇社论的说法，虽然今日韩国正在享受的经济景气必须拜这个国家的老年人的牺牲所赐，但这种忘恩负义的事实赫然存在。它说：韩国的老年人“不单完全没有从举世赞誉的经济成长和富裕得到任何好处”，“如今还要因为福利政策的阙如及社会的漠不关心而承受诸般困苦”。该社论接着说：长辈们最需要的是“在全球化、工业化和西方化的巨浪使他们日益与社会及他们的家庭疏离之时，有人能够跟他们坦诚、贴心地说说话”。呼吁在韩国——一个在5 000万总人口当中有400多万65岁以上老年人的国家——复兴孝道之时，这篇社论说：“年长公民的问题是我们所

有人的问题。”

这时那位老先生对大家说:“今天晚一点的时候,我的小孩会来看我,只因为今天是父母节(Parents’ Day)。他们会来待上一小时左右,依照习俗送我一朵花,然后又好几个月不见踪影。这算哪门子孝顺呢?”

“真可耻。”戴眼镜并蓄着修得极清整的小胡子、神情严肃的年轻人秉说。然后他转向那位老先生说:“您的子女对待您的方式让我觉得很难过。我知道我们彼此并不相识……但您是否介意我去看您?对我来说,能够与您共处一些时间、向您请教请教,是我的荣幸。”

那位老先生显然被感动了。“哪儿的话,我一点也不介意。”接着,他对秉说,“我敢说你的父母一定相信你是个孝子(hyo-ja)——对他们挚孝的一个好孩子。”

停顿了一会儿之后,穿着超低腰露肚脐牛仔裤、戴着一堆穿皮首饰,在穿着拘谨的众人当中极显突兀的爱好深思的少女在说:“每个人都说我应该孝顺我爸爸、我祖父和我哥哥,因为‘他们年纪比较大、比较有智慧’,但我不认为智慧是由年纪来决定的。我认识一些年纪比他们轻得多,却比他们更有智慧的人,因为他们有更多的历练,而且从这些历练当中学到了很多东西。我哥哥、爸爸和祖父就像僵死的石头,他们从来不成长、改变。”

坐在她身边、似乎是她的男朋友的年轻人强,带着强烈的不屑语气说:“我认为如今大多数的韩国人根本已经不讲究什么孝不孝了。我觉得大部分像我这个年纪的人不会只因为一个人的年龄比我们大就尊敬他,想得到我们的尊敬,他们得拿出值得我们尊敬的理由。”

“反过来也是一样,对吗?”我问。

他显得不太甘愿。“对,我想是吧。”

在又回来插话道："我觉得这种儒家式的孝太迷信了——也太不真诚了。这种孝不尊重生命，至少不尊重女性的生命。直到今天还有很多韩国夫妻因为怀了女孩而去堕胎。"

《纽约时报》新闻网上有一篇文章说：全世界平均男婴对女婴的出生比率为105:110，但韩国的这项比率却是116:100，"是全世界男女出生性别比最高的国家之一。"该文说：每一年韩国"出生的女婴应多出近三万名——假如没有这类堕胎行为的话"，它所指的堕胎行为，就是妇女们因为"感觉到必须生男孩这种古来就有的义务"而偷偷去把女胎打掉。这篇文章提供的数据显示：在韩国，尽管"除了极为罕见的状况外，堕胎是非法的"，而且"揭露胎儿的性别也是违法的"，但仍然"只因为性别问题"而使"每12个女胎当中就有一个被打掉"。

一段深长的静默。似乎没有人想响应这种对于韩国人孝道尖刻的抨击。

终于，在的男朋友说："在我们国家的整个历史当中，我们实现民主的时间只有15年，因为我们一向被教育要盲目地服从与忠诚。我想这些特质不是真正的虔心的元素，我认为：睁大你的眼睛去坚信献身于一个开放的社会，是我们能在韩国实践的一种最好的虔心。"

我问道："所以说，某种类型的坚信献身是虔心的一种特质，对吗？"

"我认为它是最主要的特质，这种睁大眼睛的坚信献身。"他说，"你必须坚信献身于某种东西，才能让生活有所不同。但是你必须不时地检验你的信念，以确定它是不是真的对社会上每一个人都好。我们那些民主运动人士所抱持的那种推翻独裁统治的信念是最好的例子，而我们的长辈对于独裁统治的盲目信从则是最坏的例子。任何一种盲目的坚信献身——包括长子对父亲、父亲对长子那种在

内——都是虔心的背反。"

伊朗德黑兰的大学教授哈珊·阿哈札里(Hashem Aghajari)和在的男朋友观点相同。2002年秋,他规劝伊朗的年轻人绝对不要盲目地追随他们在宗教上和政治上的领袖;在他看来,虔心必须来自在的男朋友所说的"睁大眼睛的坚信献身"、必须基于自主的思考。然而,伊朗的教士领导层认为阿哈札里的说法不虔敬至极,以致曾经将他判处死刑(随后予以减刑了)。

这时退休的工厂工人真说:"我不能说我不同意在所说的,但眼下的年轻人不是都那么纯洁。我希望今日的年轻人对于节操也能有一种睁大眼睛的信念。举例来说,你看看我们总统的公子,看看他们给大家带来了什么样的耻辱。"

就在这场对话举行之前不久,两年前才因对两韩统一所作的努力获颁诺贝尔和平奖的大韩民国总统金大中的儿子——现年39岁的金弘业(Kim Hong-gul),因为受贿被捕。祸不单行,金大中统领三个儿子中的老二也笼罩在受贿的疑云中,虽然直到这场会谈举行之时,还没有对他提出任何正式的起诉。美联社引述金大中统领的话说,环绕在他两个儿子身边的丑闻"不仅令人失望,更是我一生中最大的不幸"。

"我认为金大中统领的儿子的行为,正象征了孝道在我国社会的崩溃。"真接着说,"我们的总统为我们国家挣来了这么多赞誉和名声,他凭着一套反贪污计划被推上总统大位,但如今他的道德权威已经被人家怀疑,就因为他的儿子的所作所为,他的名誉沾上了永远洗刷不掉的污点。总统已经一再为他们的行为道歉,但他没办法强迫他们像他一样地生活。他能做的就是尽量创造出一个怎么当个正直的人的模范。"

一位年长的女士说:"他的小孩对父母和对社会'不孝'(bul-hyo),他们不'忠'(chung)于孝道。孔夫子说我们必须'奖掖正直'

并‘将他们放在歪斜的人上面’，那就是虔心的实践。[1]我赞佩金大中总统能奉行‘就算是他自己的儿子也一样，只要有罪就该处罚’这个道理，这让我更信赖他的统治，我希望对所有其他人也有同样的效果。”

与父亲一同经营一间家族所有的汽车经销商的胜插嘴道：“但你所说的违背了儒家思想。孔子曾质问说，如果一个人不能节制家人的行为——如果他们不忠顺笃行他灌输给他们的德性——那他怎么能够治理一国之政呢？”

坐在他旁边的女士春回应说：“我想，如果一位父亲或母亲尽了一切可能将孩子们养育成正直的公民，就不能把他们小孩的错误归咎于他们。我们都有自由意志嘛。总统的小孩是自己决定要不孝、要违背父母给他们的教养的呀。”

那位与父亲一同来参加这场对话、穿着三件式西装的年轻人周，仔细推敲了一会儿这个问题说：“孔子教导说：要教你的小孩孝顺，最主要的方法是让他们看见实例。他说如果大人以身作则，小孩子就会效法。但是，假如连我们总统的儿子都不能追随这位伟人的典范，那我们又怎能期待其他没那个幸运获得那么正直的教养的年轻人成为孝子？”

“在《论语》第十五章第八节中，”他接着说，“孔夫子说一位‘坚毅的学者和有德者’——也就是一个虔孝的人——会‘宁可牺牲自己的生命’，也不肯‘以伤害他人来谋生’。[2]但被一位‘有德者’教养长大的总统的公子们，却竟然真的‘以伤害他人来谋生’。”

秉回应他的话说：“但是，总统的儿子变成这副德性，并不是总统的错。”他接着说，“我们刚刚才从这些贪污丑闻中把总统的儿子

[1] 即《论语·为政》，哀公问曰：“何为则民服？”孔子对曰：“举直错诸枉，则民服……”——译者注

[2] 即《论语·卫灵公》，子曰：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”——译者注

揪出来,但涉案的还有其他许多人,我敢肯定他们之中大部分也是出身正直之家的孩子,却还是走入了歧途。就像孔夫子生存的那个时代一样,这些腐化的人觉得传统的虔孝已经过时了、已经不在他们的眼中了,就这一点来说,我认为我们的时代和孔夫子所面临的那个时代极为相似。我们必须做的,就像刚才讲过的那样,便是找出虔孝的最精粹之处,并采取新的方式加以应用。"

他转过脸来,面对我说:"我们有句传统的谚语:'虎父犬子'。这话说的就是历史上有许多最受推崇的人的儿女,不肖父母教养、灌输他们的价值观。我们的总统和他的公子们就是一个例子,孔夫子自己的儿子亦然!在这两个例子里,父亲已经尽一己所能作子弟的表率,但既然连孔夫子自己的儿子都显得那么不肖了,我们又怎能因为他们的孩子不学好而怪罪我们的总统或者任何一位父母呢?"

一片赤诚为人民

喜欢说"我不是天生就有智慧的,而是经过勤奋向学而有智慧"的孔夫子,生于中国社会礼崩乐坏的时代。他目睹了统治的周朝的崩溃,见到猖獗横行的渎职腐败、贪婪靡费,以及在统治者和臣民之间都普遍流行的道德上及政治上的犬儒主义。正当剧烈的派系斗争及相伴而生的暴戾恣睢开始成为历史主流之时,他开始坚信令周遭的社会趋于崩解的原因在于一种道德上的欠缺。孔夫子相信假如这个社会要得到救赎,它必须重新发现传统的道德教化。

和苏格拉底一样习于与人对话的孔夫子,也和苏格拉底一样生在社会正从一个盛世(Golden Age)急剧地向下沉沦的时代。苏格拉底相信德性主要并不是靠耗梳过去的教化来发掘的,而是一种永远能够被更完整地发现到的东西;而且,与伙伴们对话是做到这件事的最佳方法之一。然而,孔夫子却相信只有从固有的教化当中才可能

发掘出德性,为了达到这一目标,他深入曾经存在于周朝初年的所谓盛世或太平之世(Great Age of Harmony)的学问中。最后,孔夫子从这些教化中归结出一套理论,主张只有培养一种极为特定的、以孝为核心的立身处世之道,社会才有重归于盛世的希望。

孔夫子在被战火摧残的中国大地上广为游历,与人对话、劝人皈正。周游列国之际,孔夫子触到了几乎每一个人的心弦,让他们心悦诚服于他"惟有实行孝道才能带来持久的社会和谐"的观念。正如霍华德·史密斯(D. Howard Smith)在《孔夫子》(*Confucius*)一书中说的:"借由强调孝悌之道,孔夫子凸显了这样一种观点:最亲近的人际关系是与家人的关系,而人格中最高贵的品性正是在这些亲密的关系中发展起来的。"孝的这些"最高贵的品性"包括了忠诚、本分、笃信与廉洁,而且这些品性的培养并非以一家一族为限界,而是怀抱着能够提升社会上每一个人的期许。

孔夫子死后不到一百年,一本薄薄的《孝经》刊行于天下,内容据说是孔夫子和弟子曾子之间的对话。如史密斯所说,这些对话并没有被用来推进孔夫子人道主义的孝道,而是被亚洲各国的统治者用以巩固他们自己的利益,将孝道定义为这样一种德性:在其中,统治者"无处不被当成他治下的人民的父母,而君臣百姓构成了一个大家庭";在其中,统治者"对他的子民行仁义,而子民们……则应之以顺从和本分的服侍"。这种对于孝道的权威主义式曲解背反了孔夫子本人的观点,为嗣后在男性支配的中国、随后的韩国及其他亚洲国家中历时千百年之久的权威主义统治——无论在政府还是家庭中——摆设了舞台,提供合理化的借口。

这场关于孝的对话的参与者们似乎都同意,韩国社会所尊奉的儒家孝道观念必须调整、更新,但是或许真正必要的是重新发掘、实践由孔夫子本人提出,并经过他的一些追随者加以精致化之后真正

的孝道观念。

虽然儒家思想并非创始于韩国，却有大量的原创性儒家思想产生自韩国；韩国出现了好几位大胆打破传统的思想家，他们的作品后来被称为(韩国的)“新儒学”。直到最近的民主时期以前，他们大体上是被忽视的，因为他们的孝道观念与韩国的权威主义统治者多所扞格。他们似乎指向一种能够为现代韩国开出一条通往较为开放与平等社会的途径的孝道。

以生于韩国史上一个高度权威主义与父权统治时期的哲学家李栗谷(李珥，Yi Yulgok，1536—1584)为例，栗谷先生无视采取与当道的君主意见相左的立场会给他个人及他的事业带来的巨大风险，仍积极地提倡一种人道主义的孝道，将全国人民理解为一个平等的大家庭。栗谷先生致力于倡导“一个政府的统治与合法性‘有赖于人民的决定’”、“‘人民’不应该盲目地顺服统治者”、“假如真要讲究起来，人民更应该得到统治者的孝敬而非统治者得到人民的孝敬”，还有“统治者必须首先致力于确保治下所有百姓都有自由和资源过丰足的、有意义的生活”这样异端的观点。李栗谷断言，这样一种开明的儒家思想才更贴近于孔夫子本人的信念，而当时占上风的那种权威主义的、压迫性的儒家学说，无论在精神上或企图上都绝非真正的孔子思想。

多伦多大学(University of Toronto)宗教研究学系教授秦家懿(Julia Ching)写道：李栗谷相信“对于有德的行为——仁、义、礼……忠、信、孝——的欲望”只能“来自有德的心”，而栗谷先生觉得，只在一定的环境条件之下，也就是人要首先被生在一个能够教养人、解放人的社会中，这种心才可能被培养起来，而这样的社会并不存在。

水原市——现今许多韩国人儿童节时前往庆祝孝道的地方——最突出的特色，就是正祖为崇扬他的父亲所建的华城

(Hwaseong Fortress)。这座城堡的设计者是新儒家哲人丁若镛(茶山,Jeong Yak-yong,1762—1836),茶山先生是主张将崇高、抽象的思想先存而不论,以致力于可以实验并应用在真实世界的学问之所谓实学学派(Sirhak)的旗手。这个哲学学派提倡近似于李栗谷所讲求的那种直接归本于孔子的孝道。即便在为国王建造这座城堡时,茶山先生这位激进的思想家兼革命性的改革者,仍不忘把这个工程当作倡导为一般劳工改善劳动条件的机会。正如学者 Han Yong-U 提到的,茶山先生与他的同道哲人是具有"现代意识"的一群"心怀改革的儒家信徒"。在君王们要求绝对服从与尊敬的时代,单是他们胆敢提出要求"公民权及在经济上和社会地位上人人平等"的这项行动,便足以体现他们在追求人道精神上的虔孝。茶山先生相信富人与穷人没有天生的不同,只不过有钱人一生下来就拥有能济其所需的资产罢了;为了使社会更为平等,他曾经呼吁进行激进的土地改革。

茶山先生提倡一种比较具有人道精神的儒家孝道的尝试,遭遇了捍卫君王版的权威主义孝道的所谓传统儒学思想家的剧烈抵抗。他们宣称:我们的道德得之于先天(a priori)的赋予,是天性当中某种"被给定的"东西,而作为绝对权威的君王的职责,就是去告知他的子民这种先天的道德是什么,当然,这种先天的道德永远是以几乎所有人为代价来让君主一人得利的道德。然而,茶山先生根本否定伦理道德规范是以这种方式加诸人身上;他相信我们是自己发展、培养出这些规范的。他说孝是由"仁义礼智"构成,并且更主张"人惟有在'相对应的行为之后'才能发展出这些特质"这种打破传统的观点。

举例言之,茶山先生断言"只有当人能先爱他人,才有可能达到仁"。他说:做出"这种爱的行动"之前,"我们不能说有仁存在"。同样地,他认为惟有"在人做了一件义举之后","人才能认知义;"一个

人秉持正义而行之前，“义不存在……”所以，在茶山看来，行为优先；它必须在一个人的事功和行谊中得到证实，只有在那之后，人才能判断一个人的行为是否虔孝。

茶山问道：“人怎能宣称仁义礼智”——孝的根源——“就像杏仁当中的种子一样，是人心所天赋的呢？”他的回答是：不能。因此，茶山反对没有疑问地接受“君王是所有人当中最虔孝的”这种说法，主张人只能由观察君王的行为去发现是否真是如此——也就是说，君王如何对待他的同胞，以及他想要发展出的是怎样一种社会。

栗谷先生和茶山先生均未曾质疑儒家思想本身的真确性或神圣性，相反地，他们认为他们提倡的那种儒家孝道才是反映孔夫子原意的最忠实版本。他们标举着儒家的旗号，致力于促进提升社会每一组成分子的生存条件，而那些掌握权势的人却同样地努力维持现状，让少数“有的人”以绝大多数“没有的人”为代价过着穷奢极侈的生活，并且丝毫不在乎后者的福利。

Han Yong-U 写道：栗谷先生和茶山先生的开明观点，对于那些享有既得利益、想延续“封建统治阶级天赋的优越性与被统治者的劣根性”这种信念的人而言，绝对是具威胁性的异端邪说。但如今，重新发现栗谷先生和茶山先生所信奉的儒家孝道哲学的时机已经成熟了。

英雄式的虔诚

我正在雅典市中心，与一群公立初中的学生们在一起。我到场已经超过半个小时了，心里开始烦恼我们将不会有机会真正展开一场对话。允许我进入教室之前，校长先搬出一堆古代哲学的课题来拷问我，以确定我是不是个草包。

陪我走去教室的路上，他慨叹现今希腊的教育部正试图废除古代经典课程，以图更着重于"实用课程"。于是我与他一同悲叹：在今日主管教育的官员中，似乎有相当多人对于"实用课程"有一种很偏差的观念。我说我怀疑与古代经典——他们的历史及文化根源——断绝了关系的学生，能够与那些和古代经典保持联系的学生一样，对社会作出同等持久、有意义的"实用"贡献。他赞成我的说法。但我们在"什么才是实施传统的经典教育的最佳方式"这个问题上分道扬镳，在他看来，背诵是最好的做法；而我则相信最能让孩子们喜欢古典、把古典学好的做法，不能单靠背诵，还应该在古典与现代的世界间搭起一座桥梁，还有他们不应该只是研读古圣先贤流传给我们的作品，更应该亲身实践古典的探究事理方法——比如说苏格拉底的质询法。

此时我们置身课堂里，每次我想离开讲课的模式并提出一个问题的时候——那些六年级学生马上被刺激得生气蓬勃——校长就来插我的话，开始讲述哲学史里一些冷僻的掌故。

最后，他终于回他的办公室了。正在学读写古希腊文的学生们把他们所学过的关于希腊诸神的事情背给我听。就在刚才，一个学生评论道："没有人比古时候的希腊人对他们的神更虔诚了。"

这句话触动了我提问道："虔诚是什么？"

学生们突然活了起来，几乎全班每个人都举手。第一位发言的是雅尼斯，他说："虔诚通常被定义为崇敬，但我认为这还不够，因为你还得问：对什么表示崇敬？我认为虔诚之所以为'虔诚'，它必须是崇敬某种比你自己伟大的事物。我不觉得'某种比较伟大的事物'一定必须是神或者更高境界的力量，它们可以是让你虔诚的一个理由或借口，但我的意思是指对于一个理念、一个大过任何个人的、比较自私的利益之生命目标的崇奉。"

"我赞成。"和同学们一样，也能说一口标准英语的卡莉欧佩说：

"我们刚刚念完5世纪的剧作家索福克勒斯写的《安提戈涅》,我认为这出戏的女主角安提戈涅,就是雅尼斯所说的那种虔诚一个绝好的范例。"

她接着说道:"为了对兄长波吕尼刻斯的尊敬,也为了对神所要求的仪式——在这个例子里,是说她遵照神谕必须好好地安葬兄长——的尊敬,安提戈涅不惜背叛她的主上底比斯王。安提戈涅觉得当时所有希腊人都奉行的诸神之传统绝对不能被斩断,更不用说被一个凡人斩断——就算是国王也不行。可是这个国王却禁止安葬波吕尼刻斯,因为这个人侵入他的王国,想推翻他的腐败统治。"

作为波吕尼刻斯惟一仍在世的亲人,安提戈涅有责任安葬他,但国王威胁她:若她胆敢这么做,就要将她处死。然而,安提戈涅觉得她对神的虔诚是最重要的,所以还是遵照神谕安葬了兄长。结果,克瑞翁说到做到,把她锁在一个山洞里,让她慢慢地饥渴而死。后来,与安提戈涅相爱且订了婚的王子海蒙(Haemon)禀告父王说:人民支持并赞佩她对神的虔诚,而处罚她的国王才是犯错的一方。终于,克瑞翁同意对儿子的抗议让步,想收回成命,但当他打开山洞时,发现安提戈涅已经死了,于是他的儿子自杀,接着他的妻子也因丧子之痛结束自己的生命。结果,一连串悲剧之后,只剩克瑞翁这惟一不虔诚事神的人活了下来。

"可是,她的所作所为究竟是为了哪个'比较崇高的目标'呢?"我问。

"为了她的信仰而放弃一己的生命。"亚力山德罗说,"安提戈涅觉得忠于这些信仰比任何个人的性命都重要,因为给他们的社会带来光荣的就是这些信仰。"

然后玛丽亚说:"我认为要真配称得上虔诚,它必须是英雄式的,就像安提戈涅那样。苏格拉底也是一个好例子,对于提出问题没有人像他一样的虔诚。"

"他对于提出问题的虔诚是如何得以具有英雄气概的呢?"我问。

"他提出关于德——直接关乎'德'这个概念本身——的问题,因为他想建立一个更好的社会。"她回答道,"他觉得:除非他们穷诘某些特定的问题,然后将他们的答案付诸实践,否则一个社会中的人无法变得更好、发现更高的理念。他们致力于实行这些理念,甚至宁可为了这么做牺牲生命。"

"我认为这种牺牲的特质——这个词用希腊文说叫 ipervaci——是虔诚不可或缺的成分。"柔伊说,"要能称得上虔诚——无论是对一个信仰、一个理念或一个目标,你必须愿意付出重大的牺牲,甚至可能包括你的生命。"

"苏格拉底宁可被处死,也不愿放弃他对德之本质的探求,"科斯塔说,"他拒绝选择流亡到别的地方去提出质疑。我认为他觉得:'假如我不能在雅典这个举世最卓越的文明当中提出质疑,那我跑到别的地方又有什么用? 我可能会更快遭遇同样的下场。'"

他接着说:"我认为苏格拉底有一种对地方的虔诚——一种尊崇和忠忱。我想苏格拉底觉得没有什么是比离开雅典和雅典诸神更大的牺牲,因为它们启发了他的'自知之明'。他觉得假如自己要为虔心而死,那他必须死在雅典。而悲剧在于:如果不离开雅典,他就必须牺牲生命。"

停顿了一会儿之后,尼可斯说:"我认为安提戈涅比苏格拉底更有英雄气概。因为她在花样年华就付出了生命,毅然抛弃摆在前面的大好人生,而苏格拉底就义的时间距离他的天年恐怕已经不远了,那算什么英雄呢?"

"此外,虽然他一人独享了所有浮名虚誉,但他其实不是希腊哲人当中为实践'不敬神的虔诚'而付出代价的第一人。阿那克萨戈拉(Anaxagoras,公元前500—公元前428年)因为相信神是人类的发明而遭到被关进地牢的处罚,他的虔诚与苏格拉底相同,也是为了真

理。我敢肯定苏格拉底受到他的重大影响。"

前苏格拉底哲人阿那克萨戈拉笃信诸神不过是神话和隐喻,是为了把希腊人自己发明的德性变得"超凡绝俗",而归诸一种"更高境界的力量"的一些人为建构。他因为这种信仰遭重谴。

"英雄式的虔诚是不是惟一的虔诚?"我问。

"当然。"史派若说。

"如果英雄气概实际上是虔诚的一种性质,而不是虔诚本身,那么用英雄式的这个词来形容虔诚不就是多余的吗?"我问。

"一切的虔诚都具有英雄气概,但不是所有英雄气概都是虔诚的。"他又想了一会儿之后说,"比方说,假如我是一个坏蛋,抢银行的时候,我冒着生命危险去救我的党羽以免他被警察射死,那是一种英雄行径,却称不上虔诚,因为他们的目标是坏的。我所说的作为虔诚的一部分的那种英雄气概,是以把他人的福利、你的社会的福利置于自己之上为基础的。你可以以你信奉的神或者任何其他东西为理由实践这种德性,但无论如何,你多半还是以一个更伟大的善为理由这么做,并且愿意在过程当中牺牲自己。"

他看着窗外,远处的帕特农神庙依稀可见。"我认为马诺里斯·格列佐斯(Maonolis Glezos)和阿波托利斯·桑塔斯(Apostolis Santas)是体现这种赤诚的典范。"他接着说道:"他们是1941年纳粹占领的高峰期时,把挂在帕特农神庙上的纳粹旗帜扯碎的人;两人是希腊抗暴阵营的成员,也是激励希腊人站起来对抗纳粹的鞭策力量。他们不在乎牺牲自己的性命,他们认为,与拥有一个自由的社会这个更伟大的善比起来,自己的生命根本微不足道。他们完全没想到报酬、光荣或名誉,只是一心一意去做正确的事。"

这时菲利普说:"我们在课堂上读过智慧女神雅典娜,她是惟一一个从宙斯的脑袋里生出来的女神。阿西娜教导说:一个智者知道虔诚是一种选择,要虔诚,你必须有 agiotita(尊崇之心),也必须有

pistos(忠诚之心);而你也必须要有智慧,才能选择你应该尊崇什么人、什么原则,还有你应该在什么时间、什么地点忠于什么人。"

"例如1973年起义的学生,"卡特丽娜说:"他们对民主体制、对民主的原则一片赤诚,所以他们拥有菲利普所说的那种智慧——他们知道该尊崇什么。这其中有许多学生因为他们的赤诚送了命。我认为他们就像黄金时代的古希腊人,就因为像那些古人,他们坚信开放的社会是惟一值得拥有的社会。他们觉得好像如果你不自由的话,那活着又有什么好处。"

1973年11月17日,数千名雅典科技大学(Athens Polytechnic University)的学生集会示威,抗议自1967年起支配希腊的军事独裁。学生们要求回归民主体制,然而,他们的抗议却被介入的军方踩得粉碎,数百名手无寸铁的学生受了伤,至少23名学生死亡,另有更多学生被逮捕和拷打。尽管他们的示威被镇压,他们的民主运动却没有死,终成为一年之后军事执政集团垮台的触媒。

"如今,希腊有一个自号'11月17日'以纪念学生起义的恐怖主义团体,"佛拉(Voula)说:"他们简直就是让1973年的学生们蒙羞。30年前的学生们搞示威是公开的,而且他们的目标是恢复民主,但叫'11月17日'的恐怖分子只想通过滥用暴力带来混乱。他们的确对某个目标怀有赤诚,就像1973年科技大学的学生们一样,但和那些学生不同的是,他们的目标是见不得人的,所以我认为他们那种虔诚是一种坏的虔诚。任何一个想要杀害无辜、既不珍惜自己也不珍视人道的狂热分子都是不虔诚的。"

"我叔叔参加过1973年的示威,"尼可斯说,"他受了重伤,休养很久之后复原。每年举办纪念那次起义的仪典时,我都和他一起到学生们被杀害的地方放一个花环。"

他接着说道:"安提戈涅不是真人真事,我也不敢说苏格拉底这个人究竟是真是假——虽然我认为他一定真的存在过,但我想1973

年的示威者中许多人确实是受了他们的典范的感召,至少我知道我叔叔就是一个。

"明年开始,"他接着说,"老师们可能不得不停止再教我们念古代经典——像安提戈涅和苏格拉底这些人的故事。假如我们不再学他们的掌故,我们怎么可能学得像他们一样赤诚呢?"

以父之名

"虔心是什么?"

我们正坐在美国天主教市区教会对街的一间咖啡屋里,17位苏格拉底咖啡馆的会员参加了今天的对话。在数十名天主教神职人员涉入全国性的儿童性侵害丑闻案之后,我被邀请来协助这场对话。这件丑闻在过去几个月中上了全世界各地报纸的头条;媒体报道已经持续了好几个月,仍未显出退烧的迹象。

"天主教的虔诚,我认为,意指服从教廷依据教廷法典所制定的一些特定谕令。"这是今天破题的第一个答案。说话的是和所有与会者一样坐在很不舒服的直背椅上的爱德华。"这种虔诚是我们的教理或训令——也就是我们教廷的信仰与教条的陈述——的七项天赋之一。我们的教理问答说:'圣灵的七项天赋是智慧、理解、忠告、坚毅、知识、虔诚与畏惧神……'它说这七项天赋'整全了并完美了那些接受它们的人的德性'。它没有说这些天赋中哪一项比其他的更重要,但我认为若没有虔诚的话,其他都将变得没有意义。因为若是没有虔诚——我定义它不仅是对神的笃信,也是对于培养圣灵赋予我们的那些天赋的坚贞信念——你永远不会了解这些天赋的本质或来源,当然也就没有理由去发展它们了。"

"我赞成,"坐在我们这圈子人当中离我最远的那个位置上的派特里西亚说,"我认为虔诚的核心成分——如果你喜欢的话,也可以

叫‘核心元素’，与其说是‘信念’，不如说是坚贞或‘忠实’——忠实于你的信仰体系的理念。这不一定意指你严格奉行那些理念，但它的确意味着你必须持久地献身于尽力尝试去体现那些理念。我认为这种忠实对于所有天主教信徒都很重要，但它对我们的教士和主教们尤为重要，毕竟这些人曾在上帝面前发誓要忠实于他、忠实于天主教教条、忠实于他们的神圣职责。”

她接着说道：“教廷法典第三百七十八条说：要成为教士候选人必须是一个‘虔诚……智慧、慎虑及为人之诸般德性的’典范，‘并且赋有其他使他适于担任该项职务的天分’的人。但我认为从来没有任何一位教士曾经彻底奉行这条教令，所以也绝对不曾做到百分之百的虔诚，因为人类是很容易犯错的。但是，当一个教士有意地走上歧途、有意地背叛他的坚贞，那他就是不虔诚到了不可想像的程度，因为他的一切所作所为都是以上帝之名而行的。对一个教士来说，根本没有公众生活和私生活之分；他们整个生活都是以上帝之名，并且在上帝的眼光注视下度过的。”

“在我看，劳大主教（Cardinal Law）——波士顿的红衣大主教——是最该被说成‘不虔诚到了不可想像的程度’的例子。”18岁时改宗天主教的安德鲁说，“多年前他就已经知道许多教士有恋童癖，但他不仅尽其所能去掩盖他们的罪行，甚至尽力保护他们。不过，除了劳大主教之外，每一个曾对孩子进行过性侵害的教士，每一个明知实情却容许这种性侵害继续发生、蔓延了好多年的教士，都是不虔诚到无以复加的程度的人。在所有天主教信仰的代表者来看，他都是最恶劣的伪君子。”

美国国家图书奖得主、作家詹姆斯·卡罗尔（James Carroll）是笃信天主教的信徒，他在《朝向一个新的天主教会》（*Toward a New Catholic Church*）中写道：“遭到教士们性侵害的孩子们……通常受了双重的侵害：一次是肉体上遭到强暴，再来就是偏离、拒斥教士职

务的神圣权力以及以教士职务为中心的整个神职体系文化的必要性。教士强暴孩童,他们的主教则庇护教士,纵容强暴再度发生,而这些事情当中大部分是假上帝之名以行的。”

邀请我并举办这场对话的法兰克说:“读到报纸上的文章说‘教廷曾经试图通过让他们在性侵害案件上免疫,或者削减他们被究责的可能性的法律’,真把我吓了一跳——好像他们是高于法律的,或者至少不能像其他犯了恋童癖的成人那样被究责,但其实他们比大多数人更应该被追究。”

“他们是不是比犯了儿童性侵害案的父亲或母亲或任何一名其他成人更应该被究责?”我问。

“我认为是,因为他们发过虔诚誓约。”他答道。

“但是,”我追问,“任何一个为人父母或夫妻的人,不也都曾经起过某种虔诚誓约吗——‘我要过着为人父母或夫妻的生活,以便为家人效力,确保他们绝对不会因为任何我有意的行为而受到伤害’? 任何一个被放在为其他比较脆弱的人承担责任而享有权威的位置上的人,不也都曾经保证要虔诚奉行某种行为的标准吗?”

这次他没有马上回答我的问题。终于,他说:“我在想,教士也算是一种父母、一种权威人物——我们的确称呼教士为‘Father’。你说得没错,我认为任何一个宣誓接受某种职责的人,只要故意不奉行分内该有的作为,都必须接受那种后果——因为是你自己宣誓要去奉行那些职责、遵守那些行为标准的,所以一旦你做不到,就要为你的失败负责任,而且必须接受相关后果。”

“虔诚是作出一个承诺,”他接着说,“并且尽你所能去信守这个承诺。”

这时另一位与会者说:“我们教区的教士是一个极善良且彻底虔诚的人,连一点点暗示着污点、透出点丑闻味道的事情都没干过。但是因为那么多教士的劣迹,我发现自己觉得连他都有点可疑了,有

这样的想法真是可怕。"

"当你们谈天主教式的虔诚时,"我对所有与会者说,"你们好像都认为那主要是教士们的事,但它不是应该是所有教会成员的事吗?"

"教士是以人的形体来体现的神圣虔诚,"坐在我左侧的一位女士说,"他是我们所有人的模范,示范我们要如何以上帝之名做到虔诚,那就是他一生的工作呀!就因为这样,近来发生的那些事才会让我们如此痛心疾首。"

坐在她旁边的男士说:"我在想,我们教会的虔诚和其他宗教信仰的虔诚不同之处在于:天主教徒证明他们的虔诚的方式被认为应该是永恒不变的——我们对教廷规戒、仪轨、它的永恒真理,以及教士作为我们教廷权威的喉舌与体现的服从。但如今,发生了这些事之后,我认为这必须改变,我们绝不应该再把教士看成权威人物。"

"假如你改变了这种形式的虔诚——被认为应当是'永恒不变'的虔诚,那它还算是虔诚吗?"我问。

"我知道你想到了什么,"法兰克说,"我认为有一些教士犯下了罪大恶极的错误这件事,不应该迫使我们改变自己证明我们的虔诚的方式,眼下就是最大的考验。当然,我们不应该盲目地认定教士们不管做什么都是对的,但我们仍应该像以往一样尊奉教士职务本身所代表的那些价值,就算是——而且特别是——有些个别的教士远远不够格,也是一样。我们真正该做的事,是比以前更加地虔诚奉行天主教的虔诚所表达的理想精神。"

这时他的萨尔瓦多籍妻子露西亚说:"圣餐礼之前,教士要给我们基督的宝血和身体时会说:'主啊,请垂怜我们全体。'但在西班牙文中,教士不说'垂怜',而说'ten piedad'——意思就是'虔诚'。所以我认为慈悲或宽恕是虔诚的一部分。"

接着她说:"如果我们以后再也不怀着'他们是天主教的虔诚理

念的体现'这种信任去面对教士的话,那我们就应该回头面对自己。我认为,我们这些信徒应该为其他人作表率,让他们知道虔诚的真义何在。"

她转向我说:"我们可以处罚教士但仍宽恕他们,他们的教士职务必须被教会黜免,但他们不应该离开教会。我们不能放弃他们,就算他们去坐牢也一样。他们弃教法、弃我们于不顾,但我们不能弃他们不顾。我们应该为他们作虔诚的表率。假如我放弃自己对于如何做一个虔诚的天主教徒的信仰,假如我从此不再力行慈善、谦卑、宽恕与悲悯,那我自己也将变成不虔诚的人了。"

举座沉默了一会儿之后,爱德华说:"我认为天主教的虔诚是不论一个人沉沦得多么深,也决不放弃他,也就是要信任他们改过迁善的能力。我认为,当那些受到我们信任、敬重的人们的败德劣行被揭露时,我们的虔诚将遭遇最大的考验。"

一种新式的虔诚

呼吁建立一个"新式的天主教会"时,教士出身的作家卡罗尔仿佛在召唤着一种新式的虔诚,依照这种新式的虔诚,教士的坚贞不再被认为理所当然;相反,他们的行为举止要受到信徒们不断的监督与批判。怎么做呢? 即借由"制衡与分权、恰当的过程、公开的程序、选举、受到完整教育的信众群体、良知的自由、异议的权利、权威是服务而非支配、通过理性解释而非通过断言来博得道德领导地位"。

正当卡罗尔放言高论"教廷必须引进这一切"时,所有征象都显示教廷的位阶制度抗拒任何基本的改变,更不用说他坚称不能不作的那些激进的革新。举例来说,根据美联社的新闻稿,2002 年 10 月 13 日那天,当时还在位的劳大主教宣布,他拒不容许任何"信徒之声"(Voice of the Faithful)——性侵害丑闻爆发之际成立的一个国

际性改革团体——在教会的场地上再举行任何集会，尽管这个团体似乎很明显是献身于实践教廷法典描绘的那几种虔诚的团体。这个由马萨诸塞州韦斯利（Wellesley）天主教会25位信徒创始的团体，宣称现今已在世界各地拥有超过2.5万名会员，创始会员之一的佩吉·梭普（Peggie Thorpe）在该团体的网站上说：该会的成员有同样的"愤怒、悲痛、对教会的挚爱，以及采取行动的承诺"。她提到，该团体的宗旨在于诉求一种标志着"'付钱、祈求和服从'的终结"，以及"天主教教士们和作家卢云（Henri Nouwen）所说的那种在希望之中的生活——'祷告、社群和反抗'——的开始"的"结构性的改变"。

该团体的使命与卡罗尔对于"通过理性解释而非透过断言来博得道德领导地位"以及"良知的自由"的呼吁若合符节，这意味着教士将必须开始定期与他们教区的信徒站在平等的基础上，进行深思的、诚恳的对话。"永恒不变的"虔诚形式能不能与"祷告、社群和反抗"调和？还是说祷告、社群和反抗正是谈到教会的虔诚时，应该保持永恒不变的那些元素？

梵蒂冈本身似乎进入了另一种祷告、社群和反抗——不过是一种封闭的模式。2002年10月19日，梵蒂冈针对性侵害丑闻提出了一份千呼万唤始出来、简练得惊人的回应。依《纽约时报》所言，这个回应"不但没有对性侵害丑闻作出一项结论性质的决定"，梵蒂冈"只下令组成另一个委员会作更进一步的考虑"。假如梵蒂冈本身如此不肯纡尊降贵去掌握这一四处蔓延的丑闻，而且实际上似乎着手进行体制性的否定与遮掩，我们不能不质疑：它究竟是对谁虔诚？它的坚贞和忠实究竟朝向何方？

当代天主教神学家乔治·魏格尔（George Weigel）以自己的方式，呼应了卡罗尔对于一种新式的虔诚的诉求。他似乎把虔诚等同于忠实，在《身为天主教徒的勇气》（*The Courage to Be Catholic*）中，

他说:“对于教士们性侵害丑闻的‘解答’就是忠实——美国的教士们对基督的一种更深刻的皈依。没有哪一套修正的神职人事政策能够包括一场忠实的革命,以及教士们更深刻的皈依。”他强调:这样一场忠实的革命与相应而来的更深刻皈依,只能应用于还没有犯下泯灭良知的行为的教士。“一个性侵害少年的教士,”他断言,“已经彻底把自己作为永恒的神职的偶像身份给毁了容,以至于无法再担任教士。就是这样,没什么可再说的。”

或许真正必要的不是魏格尔所诉求的“对基督……更深刻的皈依”,而是更深刻的洗心革面。很显然,一些对上帝(或者可以说对任何一个人)起誓的人这么做的时候,脑筋里想的是:誓约本身就免除了面对自己比较黑暗的冲动或比较卑劣的倾向的必要性,誓约本身将终结这样的冲动或将它们升华,导致一番脱胎换骨。但对大多数人来说,这种事情很少发生,就算有也罕能持久。真正必要的是诚实地面对自己的本性,看见并表达出自己想锻炼自己变成的那种性格——然后坚定不移地承诺献身于这番洗心革面。这不只是赤裸裸的自白、只要承认自己的失败就好的事——仿佛这样的净化本身便足以导致更深刻的洗心革面,它更要求人怀抱着“决定如何对抗、克服自己的失败与恐惧”的目的,而与他人一起或者独自一人去面对自己的失败与恐惧。这种做法迥异于“首先忠实于他人的期望,而从不把握机会了解自己的期望是什么,当然更不知道如何忠实于自己的期望”的做法。如果相反于魏格尔所说的,教士们不再被当成“偶像”放在高不可攀的宝座之上,而是被视作与常人无异的凡夫俗子,则他们要做到一番更深刻脱胎换骨的成功机率会大得多,而任何一种“忠实的革命”都只有在那之后才可能发生。

莎士比亚笔下的哈姆雷特说:“最重要的是:万勿自欺。”然后他又说:“如此的话,就像夜之随日,你便不会欺瞒任何他人。”这种“不

欺”是否应该是任何一种虔诚不可或缺的成分？如果不首先对自己真诚，你可能对他人真诚吗？

讲到真正的“脱胎换骨”，恐怕很难找到比亚西西的圣方济各(St. Francis of Assisi，1182—1226)更好的例子。依《圣徒辞典》(*Dictionary of Saints*)所载，圣方济各“在奢侈的生活和追逐享乐之中度过他的青年时代”，但1206年时经历了一场戏剧性的性格转变，这番洗心革面使他将巨额家产布施给贫民，并终于“决定献身于一种贫穷的生活，照顾贫民和病人”，将自身彻底奉献于“安贫、弘道的毕生志业”。圣方济各一生未成为授职的教士，更没有在天主教廷的位阶体制里爬升，他对这种功名包袱没有兴趣，然而，实际上却“恐怕没有一位圣徒像他一样，以那么多方式影响了那么多的人”。圣方济各经常沦落到无食无宿的窘境，有时遭受的待遇比他济助的贫民还不如；但是不管从任何一个角度来看，他都是非常知足常乐而有成就的人。

13世纪，正当教会深陷丑闻中无法自拔之际，圣方济各写了一篇文章，讲述基督教的德性——“同情、宽大、谦卑、温柔、忍耐和爱”——如何使人克服最万劫不复的恶孽或原罪。从某种角度来说，他是在为那些身处腐败的教会位阶体系、有意犯下《罗马教理问答》(*Roman Catechism*)所述的“七宗罪”——即乔叟认为是“万恶的共同根源”的“傲慢、愤怒、嫉妒、懒散或怠惰、贪婪或觊觎、口腹之欲和色欲”——的人们提供一剂药方。

“不管任何人，只要拥有了(诸德性的)其中之一……他便拥有了全部；”圣方济各写道，“而任何人，只要违背了(诸德性的)其中之一……便违背了全部。”这段话似乎暗示着人不可能拥有诸德性的其中之一而无其他，而这与苏格拉底本人对这个课题的想法正好若合符节。

圣方济各的无私无我及身体力行的那种斯巴达式基督徒生活，激励了好几个教派的成立；然而，即便被广泛认为是最杰出的教会改革者之一，他却极少、甚至根本未曾直接论及改革。他似乎与苏格拉底一样，觉得以身作则才是鼓舞其他人改革的最佳途径。

圣方济各以自己的一生树立了一个典范，让后人见识到一种罕见而可佩的虔诚。他活得像苦行僧般清简，而且彻头彻尾是对贫贱无依、受社会排斥者拥有无比同情的人。在圣方济各看来，虔诚不只是依照教会的规矩过活，或者照规定去参加弥撒，它的要旨其实是在“过福音生活”、激励其他人效法，并对上帝创造的一切众生表现出同情、慈善与爱。

邻居的虔诚

今晚是斋戒月——穆斯林历每年9月举行的伊斯兰教重要的神圣节庆——开始前的一夜，许多非穆斯林知道的是：在斋戒月中，伊斯兰教信徒白天戒绝一切食物；这主要的目的在于敬拜和反省，并强化社群的纽带。

此时我置身美国中西部一个大都市，与大约15位穆斯林男女及儿童齐集在一个咖啡馆。我们坐在接近咖啡馆入口的一个大观景窗旁，每当外面有人走过并停下来盯着我们瞧时，有些人似乎多少有点坐立不安。几乎所有在场的人都异口同声地说：这次聚会是他们自2001年9月11日以来，在下班之后跑到公共场合的少数几回之一。

这次的聚会安排得很匆促。前一天晚上，在《苏格拉底咖啡馆》一书的签名会上，嘉列伯——原籍伊朗、语音轻柔的男子——带着一个小男孩耐心地等在一旁，直到我签完名、与所有来宾讲过话后，才来找我。他告诉我说：自从“9·11”惨案发生后，差不多两个多月

前,这座城市里的穆斯林社群面临其他居民与日俱增的怀疑、甚至是敌意。他说,近来从索马利亚、也门、伊拉克和伊朗等国迁入这个地区的移民觉得愈来愈被孤立、愈来愈害怕。

他问我肯不肯和他们举行一场对话,说这在许多方面都会对他们有所帮助,甚至能给他们一些激励。他说这能提供他们一个深思的机会。最重要的是,他说:如果有个土生土长的美国人真的想要认识他们、多知道一点他们的价值观和信仰,那些参加的人会觉得很欣慰——在他看来,媒体已经把他们的价值观和信仰扭曲得不成样子了。

我告诉他很乐意参加一场座谈,但我只能在这个城市再待一个晚上就得离开,于是他马上着手安排我们隔天晚上在当地一家独立的咖啡馆的聚会。

尽管我作了一些尝试,我希望与之对话的与会者们却不愿自己从那六个问题当中挑出一个。他们坚持要我来问他们问题——也就是说,身为他们的客人的我,应该有那个荣幸挑选问题。

最后,我决定问"虔诚是什么?"。

"虔诚——阿拉伯文叫 taqwa——是指在敬事真主时的正确行止。"四年前举家移民来此的哈玛德答道。

"你所说的'正确行止'是什么意思?"我问。

"能取悦真主的行为、能推进真主的旨意的行为。我们的宗教的名称——伊斯兰——意思是'将我们自己完全交托给真主的意志',而真主的意志就是我们只做那些能取悦他的事情。"

我的主人嘉列伯说:"穆斯林相信 khilafa,意思就是说我们是这个俗世的仆役或看护,因为安拉——又叫真主——命令我们去照料这个俗世的需求,因为这是正当的。神的话语《古兰经》第四十九章第十三节说:'在真主看来,你们当中最尊贵者,是你们之中最正直

者。'[1]"

然后他对我说:"这种正直就是虔诚,因为它是在事奉真主之中的正直。如果你不是秉承真主的意旨而行,就没有虔诚可言。"

"为什么不可能有并非秉承真主的意旨而行,却依旧正确的行动?"我问。

"因为教你如何做出正确的作为的就是真主,"巴勒斯坦籍的建筑工头阿布杜说,"是真主教我们穆斯林说虔诚是最主要的德性,它是由许多其他的德性一同构成的——譬如说爱、尊重、崇敬、对真主及其他人类伙伴的一种责任感和承诺等。"

"一个不信真主的人有没有可能虔诚呢?"我问。

"嗯,他们可能会说他们不信真主,但如果他们行止端正,就等于是在效命于真主的旨意,只是他们自己不晓得罢了。"

他接着说道:"当一个人不虔诚时,他会自相矛盾,并制造出与他人的矛盾——以及与真主的矛盾。穆斯林相信一个以 tawhid——也就是真主和他的创造物之间的统一——为基础的和谐与和平的宇宙。"

"有没有哪一位能为我举出一个'虔诚的实践'的例子——以真主之名、作为一种对真主的事奉,而又创造了更大的和谐的行为范例?"我问。

自己穿着典型西式套装的赛德,坐在都穿及脚踝的长袍、戴着遮住一部分脸庞的头巾的妻子和小女儿两人中间,开口说道:"与你的邻人真诚交往,是事奉真主的正确行为中的一大部分。"

"这话怎么说?"

"'9·11'之后,每当邻居一看见我,就迅速把门关上。"赛德告诉我,"他们从来没有真的友善过,但也从未公开地对我们冷言冷

---

[1] 上述译文系依英文译本翻成中文,若依据直接来自阿拉伯文的《古兰经》马坚中文译本,应为"在真主看来,你们中最尊贵者,是你们中最敬畏者"。——译者注

语。而这一切在'9·11'之后变了,他们希望我们最好马上滚开。这让我们很难过。为了躲避家乡索马里的内战,我们从非洲大陆跑来,先在难民营里住了两年,然后才到了这里。我们本以为已经躲开仇恨敌意,我在一家印刷厂找到一份好工作,我的小孩得到了好的教育,我太太本来也很高兴能在这里安顿下来。'9·11'之后,我们又开始觉得好像永远没办法在一个欢迎我们的环境过和平、安全的日子。"

他接着说:"我们没有搬走,而是让自己尽可能地被人家看到,因为我们对邻居的害怕比他们对我们的害怕要严重得多。我们那边有几座清真寺被砸了,还有,一些最近才从穆斯林国家来到这边的人被拘留,因为被人查到他们手边没有移民文件。在座就有好几个人'9·11'之后曾被警察盘问。"几个人应声点头。"这些事情让我们连门都不敢出,还有很多我们的小孩在学校被人羞辱,被同学们喊'恐怖分子'。"

他沉默下来,明显地极为烦恼。他的妻子阿法用手臂环抱着他。终于,赛德又开始接着说:"我问自己:'邻居为什么讨厌我们?我们曾经冒犯过他们吗?'我认为他们应该高兴我们来到这里才对,我们在这里创业、我们住在那些可能已经空了多年没人住的公寓及平房、我们每周至少工作六天,而且我们过着诚恳、善良的生活,我想的是,他们到底有什么问题?"

"一天,我太太对我说:'我们曾经做过什么事情让人家觉得我们是好邻居?'我吃了一惊,望着她说:'我们还有什么没做到的?'我们努力工作、规规矩矩、从不惹麻烦,还要我们怎么样?"

这时阿法接口道:"我告诉他:'要当个好邻居,那还不够。当个好邻居就是……要敦睦友好,要真诚亲近别人,特别是在时局不好的时候。'我对丈夫说:'我们究竟做了些什么能表现出我们关心他们、纾解他们对我们的害怕的事呢?'"

她的丈夫对我说:"刚开始,我不能接受她的话,但后来开始犹

疑:'我有没有像真主所希望的那样诚挚地面对我的邻人——以便建立起爱与信任,而非恐惧和怀疑?'因为他们应该不会认为一小撮恐怖分子,真能代表全世界17亿伊斯兰教徒才对。"

"我太太是对的,我没有尽到一个好邻居的本分。伊斯兰式的虔诚的核心在于借表现对他人的同情来崇仰真主,但我之前一直耽溺在自己的悲情当中,直到与太太谈过之后,才想到必须开始将他人的关切摆在第一位。这彻底改变了我面对那个'问题'的做法。"

"我们每个人的内心都有真主的一部分,而我们对真主最崇高的事奉方式,就是把他人内在属于真主的那一部分、那种纯善给导引出来,当我们这么做的时候,更进一步阐发了内在于我们自身的善性。所以我开始想,我要怎样把同情付诸实践呢?"

这时,坐在他旁边的席尔瓦——住在赛德家隔壁第二家的埃塞俄比亚移民——对我说:"赛德的主意是办个户外餐会。一开始,我想他疯了,但等到他告诉我关于他和嫂子之间的谈话以后,我被说服了,而且同意帮他的忙。我们在两家的院子前面放了一个户外餐会的告示,每次只要在人行道上见到邻居,就主动上前邀请。他们当中有些人会一动不动,好像被吓得僵掉了,但当我们告诉他们想做的事情后,大多数人的冷峻表情会化成微笑。"

席尔瓦一边抚摸着分别坐在他的两个膝头的双胞胎,一边说:"那是个大大的成功。差不多30个人来参加,孩子们玩在了一块儿,大人们则纷纷轻松自然地闲谈,虽然其间不时有人提到'9·11'。有些人看到我们对这件事那么愤怒和忧烦感到很惊讶——或许是觉得放了心,而且甚至那些没来的人也从参加的人那里得知餐会的情况。"

"从那之后,"他说,"我们大多数邻居变得友善多了。现在我们正在筹办一场到我们的清真寺的'友谊漫步'。

"这一切都始于主动与我们的邻人交往。假如我们不去做这种

表现虔诚的行动,奥萨玛·本·拉登和他的狂热分子就真的会胜利了。但我们不能让这种事发生,我们服从《古兰经》。《古兰经》第三章第一百节说穆斯林必须‘参与善而禁绝恶’[1],借着办户外餐会和友谊漫步来建立善而防止恶,就是我们能在日常生活中实践的一种虔诚。”

“伊斯兰的虔诚,”一间小杂货店的老板奥玛说,“是一种基于人类生命的神圣性而发的对于他人的敬重。什么地方都有号称自己相信生命神圣、假真主之名行事、其实是在倒错虔诚的人。在美国这里犯下仇恨罪行的那些人就是这种人,奥萨玛·本·拉登和他的手下当然也是这种人。《古兰经》说真主奖励那些最正直的人,还有‘真主对于万物是全知的’[2],所以真主知道你们一切的行为,并将据以审判我们。本·拉登一定会倒大霉的,等站到真主面前的那天,他就知道报应了。”

另一个人说:“奥萨玛的徒众赞扬他虔诚的‘力量’,没错,那是种不小的力量,但却是由一个嗜血的家伙借凌虐和恐怖主义发出来的,而不是对《古兰经》或对安拉的真诚信仰的力量。”

码头工人哲学家艾瑞克·霍弗(Eric Hoffer)在《狂热分子》(*The True Believer*)中说:“狂热的宣教家以说服他人改变信仰来强化自己的信仰,而合法性最容易遭到挑战的教条则倾向于发展出最强的宣教冲动。”他接着又说:这样的运动“不管它们宣讲、提倡的教条是什么,都会孳生狂热主义……仇恨,以及褊狭不容”。它们的虔诚是一种怀抱着非人道的目标的虔诚。

停顿了一会儿之后,面部遭到严重毁容的福亚德说:“慈善是虔诚的关键。《古兰经》第二章第一百七十七节说虔诚‘不是把你们自

[1] 这句话不在第一百节,而在第一百零四节,据马坚本为“劝善戒恶”,英文本《古兰经》为“enjoining what is right, and forbidding what is wrong”。——译者注
[2] 这句话在《古兰经》第二章第二十九节。——译者注

己的脸转向东方和西方’,而是‘将你的财富用于对他的爱,用在济助你的亲戚、孤儿、贫民、贫困的流徙者,用于那些有求于你者……并践履定期的慈善工作’[1]。”

这种虔诚的观念与基督教神学家兼哲学家圣奥古斯丁的观念非常相似,他在《上帝之城》一书中将虔诚描述为:“由于上帝谕令我们履行慈善,并晓谕我们他乐见这样的事功,所以我们遵旨力行慈善……”

福亚德接着说:“一个虔诚的人对所有人都是慈善的,不过当然会对他所爱的人特别好一些。”他沉默了一会儿,继续说道:“我曾经是索马里的战士,我曾为民主而战。后来,我被逮捕、被凌虐,好不容易逃了出来,最后得到机会来了美国。”

“我和在场的几个人是索马里同一个氏族的成员,”他告诉我,“我们躲掉了在我们首都摩加迪休(Mogadishu)发生的那场内战,一些怀抱着倒错的虔诚的军阀们挑拨那里的几个氏族彼此打打杀杀——尽管氏族理应是社群的神圣形式。我们是撇下了还在当地的好几千个族人来到这里的。一直到上个月为止,我们还能把赚的钱寄一部分回家乡,帮助现在正活在饥荒边缘的他们。我们在这里设立了一个让大家能把钱汇回家乡给族人们的 hawala——或叫汇款体系,对他们来说这个体系可是生死交关的大事。这么做当然让我们自己花的钱变少了,但我们借由这么做取悦真主。”

福亚德摇着头说:“两周前,美国政府封闭了所有的 hawala。他们说这些 hawala 可能和‘基地’组织有关,虽然他们没有证据证明其中哪一个与‘基地’组织有任何瓜葛。没了我们寄回去给他们的钱,他们连饭也吃不上了。在我们看来,美国政府的决定就是一种不虔诚,因为它剥夺了我们对家乡的亲戚朋友力行慈善的机会。

---

[1] 马坚本本节为:“你们把自己的脸转向东方和西方,都不是正义。正义是信真主、信末日、信天神、信天经、信先知,并将所爱的财产施济亲戚、孤儿、贫民、旅客、乞丐和赎取奴隶,并谨守拜功,完纳天课,履行约言,忍受穷困、患难和战争。这等人,确是忠贞的;这等人,确是敬畏的。”——译者注

“hawala 体系是虔诚的，因为它让我们能行慈善，那是我们奉行安拉‘施予有需要的人’这条旨意的一项重要做法。”

随之是一段漫长的沉默，直到来自也门的移民穆塞说：“每次我去亲近别人，不管在这里还是在家乡，我都认为自己是在执行真主的事工。”

他接着说道：“我们的第一位伊玛目，也是先知的堂弟伊玛目阿里(Imam Ali ibn Abi Talib)在《辞章之道》(*Nahjul Balagha*)[1]——英文译名为《无上修辞法》(*Peak of Eloquence*)——中说，虔诚是‘通往诚实与纯洁及获致功行的关键……’。他说虔诚是‘免于奴役枷锁的自由、化解诸般苦难侵袭的拯救’，而且它‘将一个人的目标拉近到他可企及之处，抵御邪恶……并帮助他实现心之所欲’。”

“伊玛目说这段话时，”穆塞告诉大家，“正在对抗可怕的腐败与压迫。和当时一样，此时也是一个危机四伏的时刻，充斥着仇恨、恐惧与怀疑。也和当时一样，如今也要仰赖虔诚的人去攻克难关。正如先知穆罕默德所说：‘凡人之间惟一被真主承认的差别，就是精神上的卓越性和真正的虔诚。’”

凯伦·阿姆斯特朗(Karen Armstrong)在其《伊斯兰》(*Islam*)一书中说：“社会正义、平等、宽容与身体力行的同情”是“伊斯兰教精神性的主流。”参与这场对话的那些人似乎着意保持对于这些观念的忠实，以此敬事安拉。

苏格拉底式的虔诚

在柏拉图的对话录《欧绪弗洛》(*Euthyphro*)中，智者欧绪弗洛首先说虔诚是“借着祷告和献祭以取悦诸神的行为及言谈”。苏格拉

[1]“辞章之道”一名系依据全球什叶派资讯网 http://www.al-shia.com/上所发布的中译书名。——译者注

底否定这种观点,说神不需要这种“做生意式的交换”,因为神已经是完美的,他们不必再满足任何需求,所以他坚信他们不需要从凡人那里得到祭献的供品。确定了我们人生中所有的善都来自诸神之后——神既不能作恶也不能创造恶——苏格拉底接下来便问道:作为诸神的仆从,“我们还能做什么工作和举措配称得上是事奉”他们? 这个问题最重要的层面是“输给”欧绪弗洛,依照已故的苏格拉底学者宿弗拉斯托斯所说,苏格拉底提出的那个划时代观念——“诸神有些工作要做,而人类可以帮得上忙”——在当时还“不见于希腊宗教思想”,所以没办法被大多数人完整地了解。

弗拉斯托斯写道:苏格拉底时代的希腊人相信,神能够做出“各种神异的行径去折磨、毁灭人——不管你究竟有罪还是无辜……根本不在乎这样会造成的道德混乱”。可是,弗拉斯托斯认为:苏格拉底提出了一种关于神的全新观念,认定他们“只能是善的,绝不可能邪恶”、“只能导致善,绝对不会对任何人或神作恶”。在苏格拉底看来,诸神的“本质是无止无休地造福:他们对人的要求没有别的,就是当人们怀着浑然一体的追求善的意志时,人们自己会想去做到的那些事”。弗拉斯托斯说“希伯来与基督教的传统的继受者”——而且,容我添上个蛇足:对那些伊斯兰教传统和其他许许多多宗教传统的继受者而言也一样——不会觉得这个观点有什么“大胆”之处,但是“对于那些被希腊的神祇信仰喂养长大的人来说,那不啻是一场天翻地覆”。

弗拉斯托斯说苏格拉底“将召唤各色各样(的人们)去淬炼自己的灵魂这件事,视作自己的工作……他自身对于神明的事奉”。换句话说,苏格拉底将虔诚界定为“做……神明要做的工作”。在《欧绪弗洛》及《申辩篇》(*The Apology*)中,苏格拉底更清楚地剖白了他的虔诚哲学:“虔诚是行神之事以造福人类。”

苏格拉底相信:在把我们的天分运用到极致以成就造福人类的

事功与行止的同时,我们也在做对自己最有益的事情——让我们自己最快乐的事情。

在苏格拉底看来,要为诸神的目标效命,他自己的天分最适宜的用途在于激励他人去过着深自反省、检验的生活。他对众人展示了一种探索我们的内在与周遭世界的方法,这种方法让我们最能够获得会导致人类更高的卓越性、因而能造福全人类的那些形式的知识——我称之为虔诚的知识。

什么是虔诚的知识? 著名的中东研究学者爱德华·赛义德(Edward W. Said)在《遮蔽的伊斯兰》(*Covering Islam*)中提出了一个极佳的操作定义,他将之描述为“必须获致以服务于人类社群的共存共荣”,而非“服务于特定种族、国家、阶级或宗教”的知识。这样的知识搭建起理解的桥梁,并能进一步培养出一种社会良知,激励人们创造一个能让所有人类活得有尊严的世界。它是一种培养来为人道服务的知识。

如果我们决定仿效苏格拉底为人类服务的观念,却不抱持某种对于任何神祇的信仰,那会如何? 假如我们相信“善行本身就是行善的回报”——即“善行本身,从某个角度来说,本来就是‘神圣的’”,那将会如何? 这样我们是不是算不得虔诚呢?

弗拉斯托斯提出了这个问题:“假设他(苏格拉底对于神)的虔诚……并未驱使他这么做,”“苏格拉底究竟会不会为(创造一个更卓越的社会)这一志业献出生命?”——尤其是,有鉴于雅典社会终究走向崩溃、他也难逃被处决的命运这样的史实,他的举动似乎可说是彻底的“徒劳无功”,苏格拉底真会如此无视这种可能的后果而舍身就义吗?

弗拉斯托斯坚信:如果苏格拉底不相信有诸神存在,他就不会为这一志业献出生命。他说若不是因为苏格拉底得到了一份“天神

的旨命"这一事实,没有"理由相信他会变成一个街头哲学家……强迫自己和既没哲学品味又没哲学天赋的人打交道"。

就他在任何人都可以加入的地点举行对话这一点来看,苏格拉底的确是将自己塞进了人群之中,借着这么做,他启发了一些原本可能绝无机会知道哲学探索的愉悦的人亲身经验到这一切。虽然他可能是从同时代的神明信仰中导出其关于德与德性的理念,并不必然表示如果他没有这种神明信仰的话,就不会这么做。举例来说,正如奈保尔(V. S. Naipaul)在《超越信仰》(*Beyond Belief*)中说的:伟大的人权运动家甘地虽然从未身为基督徒,却"是从基督教那里获得了他的社会理念"。同理,虽然苏格拉底一开始是从他那个时代的神明那里"获得了他的社会理念",但这绝不意味他必须是一位"虔信者"(true believer),才能够献身于他选择的毕生志业。

我认为:就算苏格拉底得出了世界上没有神存在的这个结论,他还是会怀抱着同样的使命感,做出历史上他真正做了的那些事。此外,他独具的"为造福人类服务"及他的"行善的意志"这个观念,既可能导源于他的神明观,也完全可能是他的神明观之所本。

还有不可忽略的一点是:苏格拉底不像典型的"信者"(believer)那样传教和劝人改变信仰,他那种颠覆传统的劝人改变信仰方式的要旨在于立下一个模范,让人明了何以一种特定的生活方式与提出问题的方式本身就是一项回报。被他"劝化入教"的那些人无需屈从于任何硬性的教条灌输,而是被激发去追随他所奠立的独立自主与节操的典范。

古希腊史学家色诺芬在他的《回忆苏格拉底》(*Memorabilia*)中说:他本人是"讶异于雅典人竟然会相信苏格拉底……有做出任何称得上对神不虔敬的事情"的例子;正好相反,色诺芬说苏格拉底"防止了许多(雅典人变得不虔敬),并灌输他们一种追求德性的欲

望,给予他们一种‘只要自己砥砺修习,就会成为善良与高贵的人’的希望”。正如色诺芬所说:“借着他自身所成就的那种风范,他激励了与他相处的那些人去盼望:经由模仿他,他们也可以变成这样一个人……这样一个人怎么可能腐化青年,难道对德性的关切竟是具有腐蚀性的吗?”

当然,问题就出在这里:那些腐败的掌权者相信他“对德性的关切”的确是“具有腐蚀性的”——对他们这班掌权者具有腐蚀性,因为如果太多人开始模仿苏格拉底,那些腐败的人会被赶下台。

圣贤犹可致乎?

在今日之世追求圣贤境界

2000年出品的卖座影片《角斗士》(*Gladiator*)中,康莫德斯(Comitus)抚摸了一会儿苏格拉底的雕像之后,从父亲恺撒那里得知他将不会是下一任国王,因为"罗马将恢复共和政体"。

对这些消息极感焦虑的康莫德斯对父亲说,"父王曾经赐书儿臣,揭示四大德性:智慧、正义、坚毅与节制。"然后康莫德斯说,"当儿臣拜读时,便自知凡此无一为儿臣所能及。"

康莫德斯接着热切地说:"但儿臣有其他德性,父王。"

他开始一一列举:"野心——一旦能驱使我们胜人一筹,它就可以算是一项德性。勇气——或许不是在战场上,但世上有其他形式的勇气。赤胆忠心——对我们的家和对父王您。"接着,他哀叹道:"然而,儿臣的德性无一见列于您的敕谕。"

康莫德斯拥有的德性促使他逆弑君父、毁灭角斗士麦西莫斯(Maximus),并扰乱了整个社会。恺撒曾计划将权柄交给麦西莫斯,因为麦西莫斯拥有他所列出的诸般德性——麦西莫斯怀有将同胞长远的福祉奉为自己最高宗旨的胸襟,因而决定了他拥有这些德性;相反地,康莫德斯那套德性再现了一种极端自我膨胀的人格,这种人

格导源于他将个人的利益与荣耀摆在第一位、愿意无所不用其极地——无论多么卑劣——为了提高自己一人而牺牲全天下人的心态。

苏格拉底相信:任何一个获得足够知识的人都会致力于追求成圣成贤,因为这是我们"终极的"本性,但我却不相信我们人类拥有这种终极的本性,如同我也不相信许多哲学家主张的"人类兼有善恶两面的天性"一样。相较起来,我更倾向于认为我们拥有种种成对的相反本性,两两相互竞争、推挤、格斗,每一个都期望战胜对方、取得优势。我们照见这种内在的本性,并不是经由某种反观内视自身而得,而是从我们在现世之中的事功与行为发现的。

终究,就算我们人人立志去追求大多数人认为是最崇高的目标,也没有哪一套德性能够顺应一切的环境。尽管要达致的目标一定,但随着环境的不同,可能需要一些不同的德性,或者需要的德性仍是特定那几种,对它们每一个需要的程度却有所不同。而且,不论我们的目标本身多么清楚地朝向圣贤事业,它们却从来不是一成不变的,就算大家都同意我们应该立志去创建一个让每个人活得有尊严、都能实现他或她的潜力的社会,还是会对于"尊严"、"潜力"、"我们应该追求哪一种潜力和尊严"等问题有不同的理念。还有,理所当然地,我们每个人都有不同的天分和独特的方式对达成这些目标作出贡献。不过,话说回来,一个卓越的社会不同于其他不卓越社会的地方就在于:这种社会的成员可以一边保持着对于"提升人性"这一目标的坚定信念,一边不断地测试他们的理念、以他们的理念来与别人的理念比较,并创造、实验新的理念。

没有简单明了的公式存在——既没有惟一的一套德性,也没有最主要的德性,更没有什么公民的德性,能够万无一失地导引至圣贤的目标——连这些目标本身都会随着一个人实验、培养出一种更宏

伟的知识、社会和想像的视野而改变。耐性有时候能被视为一种伟大的德性,但有时彻底没耐性才是伟大的德性,更有些时候两者都算伟大的德性。有时候爱是伟大的德性,但有时候由爱而生出的恨——对缺乏宽容、对贫穷、对压迫的恨——才是伟大的德性。有些场合需要的是毫无遮掩的诚实;但在另一些场合,当事人必须毫不犹豫地说谎;还有一些场合里,真相是一定得揭露的,但只能适度地揭露一点点。

这绝对不是说道德是相对的——只是说道德无法孤立于特定的道德脉络之外看待。一个每次面临要求人作出合于伦理的响应的情境时苦于不知道该怎么办的人,可能还拘泥于以"放诸四海皆准的前提"来应世。你可能是一个尊重他人的权利和福祉的人,也确实相信惟有让他人能够发挥他们的潜力,这样才可能把自己的潜力发挥到极致,但你可能也认知到任何一种伦理规则都会有例外。你可能恪遵"诚实是最好的政策"、"不伤害他人"这样的信条处世,却认识到:在一些极罕见的情况下,例外是可以接受的,甚至是必需的。你可能会发现你的确想对他人加以某种形式的伤害,好比说,在我于全球举办对话的过程当中,有些与谈者经由让我见识到不同的观点而很巧妙地戕害了我原有的世界观。很显然,就算是我在这本书里所建议的自我检讨、自我改进,以及追求长远的善等这些"规则",也必须被不断地检讨,它们不是用磐石胶固而成的。随着你接物处世的时日越来越久、经验越来越丰,并对其他的民族与文化知道得越来越多,你关于何谓圣贤、何谓优越的社会的理念极有可能随时改变,不过随着时光流逝,你想要变成一个更具贤圣之格的人、想要为在一地或在全球创建一个更卓越的社会效力的志向,却可能日益笃定。

不过,有些德性或特质似乎的确比其他的显得重要而更"放诸

四海皆准”。曾在历史上各个时期致力于推进社会朝向好的方向变迁而最受人景仰怀念的人物当中,似乎大多数人的精神深处都蕴含着一种社会正义的意识、一定程度的勇气、一份对于人道的衷心虔诚,以及一份对于他人的爱或同情。

耐心可能是一种德性,但它也可能是一种可怕的恶性,它的善或恶端视这个人的目标而定。本·拉登针对美国竭尽心力、策划经年、结果更执行得精准得可怕的攻击行动,是大家再熟悉不过的“耐性变成最坏的一种恶性”的例子,就是因为这种耐性所服务的是不人道的目标。他说服那些去执行他所策划出来的阴谋的人们相信他们的目标是高尚的;但实际上他的目的是建立一个以褊狭、充满恨意而专断的“正义”为核心的封闭、压迫性的社会。他的目标是相反于卓越的极端,完全不可能解决或者改善他偶尔宣称他关怀的那个社会所面临的困境。

要达到崇高的目标,有时候可能需要一种耐性和没有耐性的混合。我可能在积极尽己所能去建立一个更为开放及平等的社会这件事上极度缺乏耐心,却因为认识到在实际的工作中,情绪激愤导致的缺乏耐性可能不利于长远目标的达成,于是能以极大的耐心与毅力去执行为达成那些目标所做的工作。

我认为卓越的个人和卓越的文明都有这样一些属性:他们都能向前看,他们都能鉴察自己的行为会对他人产生什么影响——不只影响此刻活着的人,更影响将来的世世代代,并致力于提升当今的及未来的个人与社会的生活——而且不只是下一代、两代、五代,而是下一百、一千、一万代。

为了达成这一目标,至少,他们不断地致力于消减而非增进由于缺乏食物、住所、衣服、教育与自决权而产生的那些人类的苦痛,并且不把努力局限在一个国家的疆界之内,而是尽可能地扩及全球。他们不只设法把人从死亡、恐怖和压迫之中解放出来,更向前进一

步，企图给予每个人发现、发挥自己所独具的潜力——无论是在知识上还是体能上、精神上或道德上、美学上或文化上的潜力——的机会。

古文明中的盛德之世

是否一切有志于提升德性的文明都无可避免地表现出一种螺旋形的生命轨迹？它们本身的结构是不是早已注定了崛起一段时间后，它们便将趋于衰亡？或者，假如从过去的错误与模式中学习，我们有没有可能画出一条路，让许多个别的社会——或者一个全球规模的社会——能够持续不懈地朝向盛德之世永不止息地开展、上扬、永远不会碰到必须由盛转衰的转折点的一条路？

雅布洛夫写道：杰佛逊"强烈反对"在追求建设一个更优良的社会时"过度依赖古昔的智慧"。不过，杰佛逊仍然相信，如果现代社会想成就比以往那些社会更高明、更巩固的盛德，我们"必须好好研究那些腐蚀了久远以前的共和国的弊病"。"如果他们不能记取这些引人浩叹的教训，美国一定会衰落，就像在美国之前的希腊与罗马一样。"

这些"引人浩叹的教训"是什么？

且让我们举两个号称是极端相反的文明为例，两者在伦理上的风貌都足以弥补它们赖以生存的那块土地的缺憾。这两个文明坐落在地球上相隔辽远的两端，一个被外来者摧毁，另一个则是自己毁了自己，但它们都曾经有一段时间是无与伦比的"盛德之世"的典范。

首先，让我们来看看被法国考古学家贾克·索斯提勒（Jacques Soustelle）描述为"人类可以引以为傲的少数几个文化之一"的阿兹台克文明。阿兹台克的最终下场是被入侵的西班牙人大量屠戮。

这群入侵者自认为用枪炮、病菌与钢铁去掠夺阿兹台克的土地,奴役或者干脆毁灭当地原生的“异教徒”是自己“昭彰的天命”,他们相信自己这么做不过是在实现他们的上帝的意志,并能借此把自己好好地放在通往永恒不死的大道上。他们相信自己毫无疑问地天生下来就比他们遇到的那些人更具人性及更有神性——事实上,他们究竟有没有把被他们征服的那些人看作人都很值得怀疑——而且,消灭任何一个阻碍他们实现这种天命的人,是他们的上帝授予他们的权利与义务。

这套复杂的世界观——而非一套深刻的价值体系——是不是反映了一个优越的社会?我认为不是。其实,他们的价值观和目的是把科技上高度进步却抱持着过度简单、野蛮的伦理观念的社会之间的矛盾彻底地释放出来。既然在人类历史上存活并兴盛过的社会经常属于这一类型,当我们检视自己此刻的走向时、当我们揣想常保人类的卓越性于不坠的远景时,它们正是最具范例性质的负面教材。

耶鲁大学荣誉人类学教授兼皮博迪自然史博物馆(Peabody Museum of Natural History)荣誉馆长麦可·柯伊(Michael D. Coe)写道:阿兹台克人不同于西班牙来的征服者,他们相信自己居住在由喜怒无常的神祇们所主宰的一个颠沛不安、有敌意的宇宙之中。柯伊说:正是这种明澈无妄的观照千百年来启迪着阿兹台克人,使他们能够“不仅熬过了换作别人可能挺不过去的那些不幸、灾难和匮乏,而且创建了曾在墨西哥的土地上出现过的最先进政治体之一”——我认为:就算放在全球的层次上衡量,那种政治体的先进程度也是罕见的。

“不管在家里还是在学校,从小被师长以最严格的方式”教养长大的阿兹台克人,“被训练得能够忍饥耐寒……体现了足以让一个‘古罗马人’都觉可佩的理念。”这些原始的理念或德性,柯伊写道,

就是"自制与谦卑"，而且"就算是那些气运兴旺的人，包括帝王在内也一样被期许要具备"这些德性。下面这则阿兹台克文抄本反映了这些德性：

> 成熟的男人：
> 一颗磐石般坚硬的心，
> 一张智慧的面容，
> 拥有一张善于理解的脸，
> 与一颗善于理解的心

柯伊指出：这样一种观点正好是与"西班牙人……表现出来的妄自尊大与对财富的饥渴"相反的极端。他并且强调：民众普遍抱持的一种错误的"印象，认为阿兹台克人是一群性好抢劫、杀人的嗜血野蛮人"，其实是"西班牙征服者们"自己捏造并"加意小心培养出来的"谎言——而且很不幸地直到今日还有许多人相信，尽管它"已经被"大量阿兹台克艺术、诗歌、哲学与建筑创作的"宏伟规模证明为谎言"。

是谁创造了阿兹台克人所抱持的这样一种卓越的世界观？答案是他们的哲学家特拉曼提尼美（Tlamantinime）。尽管直到今天仍罕为人知，但不管从哪个方面来看，独树一格的特拉曼提尼美都和古希腊的哲学家们同等机敏睿智，值得注意。墨西哥人类学家米格尔·里昂－波提拉（Miguel León-Portilla）在《阿兹台克思想与文化》（*Aztec Thought and Culture*）一书中提到：特拉曼提尼美——意即"通晓事理的人们"——为他们的人民创造发展出了"可以借由一套清楚界定的道德规范、历史和艺术……以代代相传的文化标准"，他们成功地创造了"一场对于社会有直接、中肯的重要性的真正有创意的运动"。他们首先，同时也最主要是"有志于将个人同化到社群的生命与最

崇高的理想之中”,并因而“集中心力于探讨关于人的最崇高、最重要的涵义——他的人,‘他的好心、人性和勇毅气魄’”。

为支持他的观点,里昂 - 波提拉引述了一段特拉曼提尼美文抄的翻译:

> 就算他贫穷或低贱,
> ……只有他的生活方式才值得在乎……
> 他的心胸之纯净,
> 他良善而有人情味的心
> 他刚强勇毅的心……

里昂 - 波提拉说:这篇文抄代表了一个标举着“最高尚的人道理想”的社会。另一份被发掘出土的古文献显示:阿兹台克的孩童很小就开始被教导“他们应该如何过活、应该怎样尊重他人、应该怎样为善良与正义的目标奉献自己;他们应该如何避免邪恶、以武力摆脱不义、免于悖乱和贪婪”。

第一位持续不懈地钻研阿兹台克价值体系的方济各会修士伯纳迪诺·德·萨哈冈(Bernardino de Sahagun,1500—1590)说:特拉曼提尼美“本于经验去教导人们……要过有道德的生活,必须有严格的训练、禁欲及持续地为有利于国家的事物效力”。此外,里昂 - 波提拉写道:阿兹台克人为发展出一套更为“有意义的道德规范”所投注的不懈努力,“完全无关乎一种希冀来世能获得回报的欲望”,而纯粹是因为他们那种想变成更为“真实的面容与心灵”的目标,以及他们“对于自我的全备无瑕及社会上对自己的真诚赞誉的追求”。

什么因素让西班牙的征服者在这么短的时间内,消灭了这样一个盛德的文明?柯伊曾提到:阿兹台克人相信战斗也应该以一种有德的方式进行,双方的斗士应该旗鼓相当、公平竞争。然而,他们这

种"'公平的比赛场地'的观念,对于西班牙人这群被阿兹台克战士认为是懦夫的人——他们在远处发射武器、避免与土著勇士近身肉搏,甚至龟缩到他们的大炮后面躲起来——来说,根本毫无意义"。柯伊说:在阿兹台克人看来,"西班牙人的彻底恐怖政策——被寇蒂兹(西班牙征服者的领袖)砍掉超过50个在和平的情况下被允许进入西班牙军营的(阿兹台克)使者的手这种暴行,彰显得淋漓尽致的那套彻底恐怖政策……""同样是不可理解的。"西班牙征服者相信惟一有意义的就是胜利——不管付出的代价是什么,也不管手法多么不道德。而对于阿兹台克人来说,没有德性的胜利不具任何价值。

当今在科技上最进步的那些社会,有没有一种可与阿兹台克人所拥有的那种伦理至少可相匹敌的伦理呢?或者他们正陷溺在促使旧时代的西班牙人丝毫感觉不到一丁点良知地去征伐别人那种同样的世界观里?

加州州立大学(California State University)古代经典教授维克多·戴维斯·汉森(Victor Davis Hanson)在《大屠杀与文化》(*Carnage and Culture*)一书中论述,如果真要说有什么不一样的话,那就是今日的西方强权比以前更深陷于被西班牙征服者们发挥到极致的那套做法中无法自拔:"正因为它是如此不道德——绝少受到仪式、传统、宗教或伦理的考虑,或者任何其他不在军事的必然性之列的因素束缚——西方的作战方式才是致命的。"

于是,阿兹台克人的境遇引出了这样一个问题:是否正因为一个有盛德的文明会抱持着"某些理念是如此珍贵,就算赔上自己的生存也必须加以培养、拥护"这样的信仰,所以它注定被毁灭?

如果有一个社会,几乎从任何一个人的标准来看,它都算是一心一意地追求卓越的社会——只是它在没有受到外敌刺激挑衅的

情况下突然放弃了这种追求，那我们要怎么看待它呢？让我们看看如厄尔·肖利斯（Earl Shorris）所说的“光荣……不是解答而是问题”的那个“不正义、不完美、善于反省、好争论、民主的希腊”。希腊学者基托写道：古希腊人发展出“关于人生所为何来的一种全新概念”，这一创举触发了史无前例的创意与实验的蓬勃发展。

在其畅销书《枪炮、病菌与钢铁：人类社会的命运》（*Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*）中，普利策奖获奖作家、加州大学洛杉矶分校医学院生理学教授贾德·戴蒙（Jared Diamond）主张：在整个人类历史当中，“土地资产”一直决定着一个社会能否兴盛，因此也就决定了一个民族会进步发展或是趋于凋零。戴蒙认为：生活在富含自然资源与物产的土地上所获得的优势，以及发展复杂的农业体系的理想，使某些社会在科技上比其他社会进步、复杂得多。

发展他这套“历史科学”之际，戴蒙避重就轻地跳过了古雅典这个难题：既然实际上雅典的土地资产——戴蒙宣称为一个社会是否能兴旺的惟一决定因素——根本是雅典在追求卓越的道路上的一个障碍而非一项助力，那么雅典又是如何超越生存在同一块大陆上的其他社会（或在地球上任何一个地方的社会）呢？正如汉森所说：“很少上古社会……坐落在比希腊更不利的位置上。”当时，雅典“紧邻着一个有敌意的……帝国，……可耕种的土地不到国土的一半，没有任何一条大到可以行船的河流，受天谴般的几乎没有任何丰富的自然资源……它那些狭小而脆弱的岛国更近于亚洲而非欧洲”。但它一样超凡绝伦。

为什么？

大体上来说，是因为希腊人在他们的土地上建立起来的政府体制——自治与集体领导政府。基托写道：希腊的城邦“是为业余人士所建的。它的理念是每一个公民……必须在它的许多活动当中

扮演起一个角色……它意味着一种对于生命之整全性或一体性的尊重,以及这所导致的对于专业分工的不喜……(在)民主的雅典……一个人为了自己,也为了城邦,必须轮流去做各种事情”。为了社会上所有其他的人,每一个人必须尽可能地贤能。

社会与政治哲学家卡尔·波普尔(Karl Popper,1902—1994)在他的《开放社会及其敌人》一书中,收录了古希腊史学家修昔底德(Thucydides)所记录的伯里克利的国殇演说,其中雅典的领袖对雅典的民主作了这样的评述:

> ……我们并不抄袭我们的邻国,而是要成为一个榜样。我们的政府是为多数人而非少数人谋福利:正因如此它才被称为一个民主政体。法律给予所有人相等的正义……但我们并没有忽略崇高的诉求。当一位公民贤能出众,……他就会被征召去为国家效命……不是特权,而是对于勋劳的酬赏……我们所享有的自由扩及……我们的城邦是向世界开放的;我们绝不驱逐任何外国人……我们有自由彻底按照自己高兴的方式生活,不过我们永远准备面对任何危险……我们爱美却不耽溺于幻想,而且我们虽然力图增进我们的智识,但并不减弱我们的意志……我们不把那些对国家漠不关心的人看作无害者,而是看作无用的人……我们不把讨论视为政治行动的绊脚石,而视之为明智的行动不可或缺的先决条件……

伯里克利时代的希腊享受到的自由之深度和广度,或说自由的范围,扩张到一种无与伦比的程度。一如古典学者多德斯(E. R. Dodds)所说的,在希腊化时期的希腊,“一个人在哪里出生或者他的血统为何根本无关紧要。”这几百年间,这个城市的建制“对理性的批判开放;它的传统生活方式日益成为一种国际大都会的文化所穿透、修饰”。

与此同等重要的是,除了一种"对于地方决定因素的弭平",还有"一种新的,让心灵可以自由地归返往昔、从人们过去的经验当中任意地挑选出它最能够吸收、利用的元素"。我认为更重要的是,心灵有自由向未来前进、想像并实验在这个世界上生存的一些全新的可能方式。所以,不仅是像多德斯所说的"个人开始有意识地使用传统,而非为传统所用",同时个人开始有意识地展望并实验全新的传统。

然而,这种力图上窥圣贤境界的实验未能长久。基托写道:古雅典的衰落呈现为一场"一整套……体系的迅速崩解"。

这是怎么回事?

基托说:对圣贤境界的集体性追求被"政治上的怠惰,几乎是……麻木不仁"取代,很快地,"人们对其他事物的兴趣高过了对城邦的兴趣,"在他们了解到自己正走向自己的宿命之时,要改变路线却已经"太迟"。基托认为:这项发现不仅是因为雅典人已经"被漫长的伯罗奔尼撒战争给累垮了"这件事,因为历史显示"社群会从这样的耗竭中复原",好比美国在越战之后也能够复原一样;真正严重的事情,是"人民的气性发生了一场长期性的变化",以及"一种不同的生活态度的出现"。

公民们持之以立身处世的那套德性发生了一场全面性的变乱:"在过去的世世代代里,希腊的道德观……一向保持着极为传统的风貌,以正义、勇气、自制(中庸)与智慧等主要的德性为基石,一代代的诗人讴歌着……正义之美、野心之危险与暴力之愚昧。"这奠定了"单纯而坚强的基础,让一种共同生活借以树立"。但到了5世纪,情况发生戏剧性的转变。公民们不再拥有任何"为了成就更高的盛德境界这一伟大的目标,我们一起朝向共同的目标奋斗"这样的集体感。基托结论说:在个人主义的普遍高涨——其中蕴含着一种对于"个人的特征及瞬息万变的情绪"的执迷,"却不试图表达"、更不想发掘"理想的或者普遍的事物"——与雅典城邦的瓦解之间,

有一种"紧密的联系"。雅典是从自身内部崩溃的,根本无需什么掌握了自优越的土地资产产生的优势的外敌来将它击溃。

一直到古雅典已处在回天乏术的状态时,苏格拉底才走上历史舞台的中央;在那之前,雅典人一向太耽于去过那种卓越的生活,以致无法暂停下来仔细思考那种生活。衡诸整部人类的历史,人类似乎只有在认知到他们的社会已经——或许已无可救药了——失去了它的道德经纬,而且远离盛德之世后,才会开始诚挚地搜求、检视道德问题。

在希腊的黄金时代,雅典人曾经达到一种集体的自由,雷克斯·华纳(Rex Warner)说:"与其说限制,不如说自我约束和爱国主义强化了"这种自由。一旦盛世走到了头,高扬的个人主义升起,雅典人"经过精挑细选的、守纪律的自由……通过了一个无纪律、自我追寻的过程,而至于信任的缺乏、魄力的沦丧……"——终底于"灾难"。

雅布洛夫写道:杰佛逊一直在推敲这个问题——"与个人的自立和能力有关的德性,和我们对他人所背负的那些更可敬的道德义务,两者之间究竟有什么关系?"

在杰佛逊看来,这个问题的答案是"道德上的贤圣与公民的德性始于自我管理。能够履行对他人的义务之前,首先我们必须做到自立并学习负责任、中庸、耐性与自制"。但我认为:先去认清我们对他人的义务,并且了解"惟有当自身所属的社会也在追求集体的盛德之时,个人方可能成圣成贤"这个道理,是我们学习自我管理的方式之一。

杰佛逊对于新建立的美国所怀抱的理想,与苏格拉底所探究、拥护的那些理想显然极为相似。苏格拉底之所以如此深入地检视这些理想,是因为这些理想长久以来一直得到几乎所有雅典人的尊

奉;然而,在历史长河中的不过一转瞬之间,他的同胞就将它们彻底弃之若敝屣。

同样的衰亡模式,是否正在今日的美国及其他国家重演?

雅布洛夫写道:杰佛逊相信有盛德的社会并不仰赖政治家,“不论(这些政治家)多么‘伟大且有德’,”而是仰赖——用杰佛逊的话来说——“‘开明的、和平的与真正自由的’人民”——华纳描述的那种“守纪律的自由”。在这样的社会中,盛德必将“由下而上流布”。

今日的开放社会是不是这样呢?

圣贤之道的远景展望

虽然纪德的《背德者》是依不同的脉络写的,他的文字之深意却未因而稍减其重量:“人还能够做什么? ……至今人说出来的是不是就是他所能说的一切? ……他所剩下的是不是就是重复陈词滥调而已?”

我们能否沉潜到新的深度——或爬升到新的高度?

虽然褊狭的心胸似乎已经在今日世界占了优势,假若人类文明要兴盛并变得更卓越的话,这样的情况是否应该维持长久? 它又可不可能维持长久?

虽然人类的历史似乎显示:我们这种动物有惊人的本事可以让邪恶在世间长久横行,以我们去了解人类的圣贤境界为何或者可能为何的能力而论,我们或许还处在黑暗时代。或许我们能够为德性想出极为精巧细致的定义,却仍对“如何能借着最好地实践德性来代表我们对于千古不磨的圣贤之道的理解”这一点,只有稀微得不能再稀微的观念。

作家兼社会批评家韦尔斯(H. G. Wells)在其未来派小说《时光机器》(*The Time Machine*)中幻想:未来,我们的理念仍将“模糊而犹疑,

而我们的知识还是非常有限";虽然他也满怀希望地设想或许"有那么一天,全世界的人都能有知识、受过教育,并且通力合作……"。

不过,韦尔斯的小说中那位跑到遥远的未来世界的时光旅行者,却发现文明"已经自杀了,它已经把自己牢牢地缚住,朝向"一套普天下人共信的德性——以"舒适与轻松……安全与恒定为口号"的一套德性——导致"消沉怠惰与衰亡"的德性。当到达舒适与轻松、安全与恒定的至高境界时,时光旅行者发现文明已经到达了知识上、道德上与肉体上静止的境地,接着就是彻底的退化。他问道:"假如生物学不是连篇谎言的话,那究竟什么是人类智能与体魄的原因? 困难和自由:……这些使人类必须去倚重,""有行为能力的人之间的忠诚联盟、自制、耐性与决断"等德性的"条件"。

照作者的说法,韦尔斯小说里的时光旅行者"忧心忡忡地思索人类的进步,并在愈迭愈高的文明中,只看到一个必将无可挽回地崩坍、压死它的创作者的愚蠢庞然大物。可是,他结论道:就算它真会这样,我们还是得假装它不会这样继续活下去"。

圣贤境界与自主性

尽管所有表征可能都指出今日的文明正处于一种向下沉沦的循环之中,我认为我们仍有责任"假装它不会这样"地坚持下去。这绝对不是说我们应该把头埋在沙里,相反地,我们应该比以往更努力地禀持着"悲惨的结局绝非不可避免"这样的信念立身处世。这番力挽狂澜的志业必须在整个社会及整个地球的层次上实践,但它必须先从个人做起。

亚里士多德有句名言,说人类与其他一切生物不同之处在于我们有推理的能力,但是衡诸整部人类史,这种能力多半是被我们用来合理化野蛮的暴行、合理化对人道的戕害。所以,我会为亚里士多德

的名言加上这么一句:在极其罕见的情况下,人类是一种能够将其推理能力运用于卓越高超的方向的动物,像巴斯孔塞洛斯与一行禅师、布伯与西田几多郎、李栗谷与努赛贝、门楚与沃斯顿克拉夫特等这些自主的个人,都是将推理能力运用在最崇高的目标的典范。他们自强不息地活着,也激励了无数其他的人像他们一样地活着,仿佛人类的悲惨结局"绝对不会发生"一样。

你决定为之终生献身的目标,可能大半取决于你所选择的角色模范,前面提到的那些人,就是我选择的一些模范。即将完成本书之前不久,我被邀请在一间私立学校举办一场苏格拉底咖啡馆。这间学校一位哲学讲师不单对我的造访甚表冷淡,而且总是将我的对话称为一场"秀",他问我:"你认为你对谁负责?"我回答道:"我认为我对我自己负责。大致来说,就是让我的良知来做我的向导,而我的良知命令我应该对每一个来到我面前的人都觉得负有言责,并承担这一切风险,好让人类有向前进步一点的机会。"

他不能同意这个答案。最后,他对我说:"你不觉得你在做的事情——给年轻人质疑一切事情的许可证,是件很危险的事吗?"

"是呀,"我说,把他吓了一跳,"危险得好极了。而且,我认为,假如我们不给他们自己去思考的许可证和工具,那一定更危险——危险得多了。在我看,我们大人已经把世界搞得乱七八糟,假如我们早点赋予年轻人一种社会良知的话,他们或许可以告诉我们一条出路。"

苏格拉底对有德的生活的追求,一方面本于负责,一方面也基于对年轻人的信心——相信他们长久之后必能成就他本人无法在短期内做到的事。他不从事讲道或传教,而是以身作则,亲身示范人可以怎样生活。他不说"跟我来",而是激励他所遇见的年轻人去创造、规划他们自己的成圣成贤的法门。他们并不把苏格拉底看作一

位上师或向导,而是独立自主的、以他自己明晰的社会性与智识性的良知为自身的向导,从而树立了一种极端不同的处世为人之道典范的人。

爱尔兰摇滚乐团U2的成员波诺(Bono)——我最喜欢的哲学家之一——在一本杂志的访问录中说:“说到底,你自己必须变成你想要在这个世界上看到的那种变化本身。”明显受到甘地启迪的波诺组织了一个非营利性的团体,致力于劝说富国取消第三世界国家欠他们的那些压死人的金融债务,让这些国家能将那些资源用于住宅、教育与卫生保健。甘地,这位身体力行非暴力反抗、提倡宗教宽容、终因与穷人和被压迫者站在一起而在印度遭刺杀的人权运动家曾经说过:“我们自己必须是自己所想望的那种世界的变革。”

苏格拉底从未用过这么多字来表达这个观点,但正如我们所知,他用自己的一生行谊把它表达了出来。

[General Information]
书名=苏格拉底的6个问题
作者=（美）克里斯托弗·菲利普斯著
页数=285
SS号=12201765
出版日期=2009.01